Deutsche Philologie.

Die Idee der Kirche bei Josef Görres

(Bis zum Jahre 1825)

Teildruck

der

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

bei der Philosophischen Fakultät der Schlesischen

Friedrich-Wilhelms-Universität

zu Breslau

vorgelegt von

INGEBORG SCHÖNFELDER

Breslau 1938.

Buchdruckerei Gebr. Kruppke, Breslau 1

Referent: Professor Dr. Merker

Korreferent: Professor Dr. Ranke

Examen rigorosum: 23. Juni 1936.

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau.

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Ein vollständiges Exemplar dieser Arbeit wird bei der Staats- und Universitätsbibliothek zu Breslau hinterlegt werden.

Literaturnachweis.

A: Quellen.

Görres, Joseph: Ges. Werke, hrsg. v. Wilh. Schellberg, Köln 1926 ff., Bd. 1, 2,1, 2,2, 3, 5, 6—8, 9—11, 13.

— Politische Schriften, hrsg. v. Marie Görres, München 1854, Bd. 1—6.

— Ges. Briefe, hrsg. von Franz Binder, München 1874, 3 Bde.

— Ausgewählte Werke, hrsg. v. Schellberg, München 1911, 2 Bde.

— Ausgew. Werke, hrsg. v. Schellberg, Köln 1927.

— Briefe an Perthes (1811—1827), hsrg. v. Schellberg, Vereinsschr. d. Görrresges., Köln 1913.

— Briefe an Arnim, hrsg. v. Reinhold Steig, Neue Heidelberger Jahrbücher XIX, Heidelberg 1916.

B: Anderweitige Literatur.

Bachofen: Der Mythus von Orient und Occident, Einleitung von Baeumler, Berlin 1926.

Bastian, Albert: Der Gottesbegriff bei Jakob Böhme, Diss. Kiel 1905.

Brinkmann, Hennig: Die Idee des Lebens in der deutschen Romantik, Schriften z. dtsch. Lit., hrsg. von Günther Müller, Bd. 1, Köln 1926.

Creuzer, Georg Fr.: Symbolik und Mythologie der alten Völker bes. der Griechen, 4 Bde., Heidelberg 1810 ff.

Dempf, Alois: Görres spricht zu unserer Zeit, Freiburg 1934.

Fichte, Joh. G.: Sämtl. Werke hrsg. v. Joh. Heinr. Fichte, 8 Bde., Bln. 1845 f.

Fischer, Kuno: Schellings Leben, Werke und Lehre (Gesch. d. neueren Philosophie VII), Heidelberg 1899.

Funk, Philipp: Von der Aufklärung zur Romantik, München 1925.

Görres, Guido: Joseph von Görres, Historisch-politische Blätter XXVII, München 1851.

Grauert, Herm.: Görres in Straßburg, Vereinsschr. d. Görres-Ges., Köln 1910.

Grisar, Josef: Görres' religiöse Entwicklung, Stimmen der Zeit, 112, Freiburg 1927.

Hartmann, Nicolai: Die Philosophie des deutschen Idealismus (Gesch. d. Phil. VIII), Bln. u. Lpz. 1923.

Hashagen: Das Rheinland und die franz. Herrschaft, Bonn 1908.
— Probleme der Görres-Forschung. Westdt. Ztschr. f. Gesch. u. Kunst XXXII, Trier 1913.
Haym, Rudolf: Die Romantische Schule, Bln. 1928.
Herder, Joh. G.: Sämtl. Werke, hrsg. von Bernhard Suphan, 33 Bde., Bln. 1877—1913.
Heßler, Wilh.: Joseph Görres. Zur Einheit seiner Welt und Lebensanschauung, Theologie und Glaube 18, Paderborn 1926.
Höber, Karl: Görres-Festschrift, Vereinsschr. d. Görres-Ges., Köln 1926.
Kallen: Joseph Görres u. d. deutsche Idealismus, Münster 1926.
Kosch, Wilh.: Das kath. Deutschland seit Ausgang d. 18. Jh., Der Aar, 3. Jg., Regensburg 1912/13.
Knittermeyer, Hinrich: Schelling und die Romantische Schule, Gesch. d. Phil. in Einzeldarst., Abt. VII, Bd. 30/31, München 1929.
Levin, Herbert: Die Heidelberger Romantik, München 1922.
Müller, Adam: Elemente der Staatskunst, hrsg. v. Jac. Baxa, Wien. Lpz. 1922.
Müller, Karl Alexander von: Der junge Görres, Archiv für Kulturgesch. X, Leipzig u. Bln. 1912.
— Görres in Straßburg 1819/20, Stuttg.-Bln.-Lpz. 1926.
Nadler, Josef: Görres und Heidelberg, Preuß. Jahrb. CXCVIII, Berlin 1924.
Novalis: Ges. Werke, hrsg. v. Minor, 4 Bde., Jena 1907.
Reiße, Roman: Die weltanschauliche Entwicklung des jungen Görres, Bresl. Studien z. hist. Theologie, Bd. 6, Breslau 1926.
Schellberg, Wilh.: Neue Görresbriefe, Der Gral XIII, Innsbruck 1918/19.
— Joseph v. Görres, Köln 1926.
Schmid, Heinrich: Geschichte d. kath. Kirche Deutschlands v. d. Mitte ds 18. Jh. bis i. d. Gegenwart, München 1874.
Schneppe, Robert: Görres' Geschichtsphilosophie, Abh. z. mittleren und neueren Gesch. 1913.
Schubert, Eduard: Der Ideengehalt von Görres' Schriften „Teutschland u. d. Revolution" und „Europa u. d. Revolution", Vereinsschr. d. Görres-Ges., Köln 1922.
Schultz, Franz: Joseph Görres als Herausgeber, Literarhistoriker, Kritiker i. Zus. m. d. jüngeren Romantik, Palaestra XII, Bln. u. Lpz. 1922.
Stark: Heidelberger Universitätsreden, Heidelberg 1874.
Strich, Fritz: Die Mythologie in der deutschen Literatur, 2 Bde., Halle 1910.
Troeltsch, Ernst: Ges. Schriften, Bd. 6, hrsg. v. Hans Baron, Tübingen 1925.
Thyssen, Johannes: Geschichte der Geschichtsphilosophie, Gesch. d. Phil. in Längsschnitten, Bd. 11, Berlin 1936.
Uhlmann, Johannes: Joseph Görres und die deutsche Einheits- und Verfassungsfrage bis zum Jahre 1824, Lpz. Hist. Abhandlg. XXXI, 1912.

Inhaltsangabe.

A. Problemstellung.

B. Die Idee der Kirche bei Josef Görres.

I. Die religiöse Atmosphäre der Jugendzeit.

1. Das Elternhaus.
2. Kirche und Schule.
   a) Die wirkenden Ideen der Zeit.
   b) Kirche und Schule im Zeichen des Zeitgeistes.
   c) Die geistige Ausrichtung des jungen Görres im Banne der neuen Ideen.

II. Die Wendung zum Revolutionären.

1. Die Auswirkungen der neuen Weltanschauung im „Rhoten Blatt“ und im „Rübezahl“.
2. Der Kirchenbegriff Görres' im „Allgemeinen Frieden“.
   a) Fichtes Anschauung von der Kirche in den „Beiträgen . . .“
   b) Der Begriff der Kirche bei Görres.
3. Die religiöse Haltung des jungen Görres.

III. Die Mythe als neue Form der Weltanschauung.

1. Das Erlebnis der Pariser Reise in seiner Bedeutung für die innere Umschichtung des Denkens von Görres.
2. Görres' Lehre von den Gegensätzen der Welt und ihrer Versöhnung.
3. Die Ideen über Religion und Kirche innerhalb des neuen Denksystems.
   a) Die Wertung des Religiösen in den „Aphorismen über die Kunst“.
   b) Der Begriff der Offenbarung in „Glauben und Wissen“ und seine Bedeutung für die Stellung Görres' zu Religion und Kirche.

IV. Die Anschauungen Görres' über Religion und Kirche in der Heidelberger Zeit.

1. Das geistige Gesicht der Heidelberger Universität.
2. Der Einfluß des Heidelberger Kreises auf die religiöse Gedankenwelt Görres'.

3. Die Ideen über Religion und Kirche in der Schrift „Wachstum der Historie“ (Religion in der Geschichte).
   a) Das neue Geschichtsdenken.
   b) Metamorphose und Palingenesie der Religion.
   c) Die christliche Kirche des Mittelalters und die Kirche der Zukunft.

V. Görres' Idee einer „Ecclesia spiritualis“ in dem Nach-Heidelbergischen Schrifttum bis zum Jahre 1810.
   1. Die Gedanken über Gott, Religion und Offenbarung in der „Mythengeschichte der asiatischen Welt“.
   2. Wesen und Gestalt der Geistkirche in der Schrift: „Fall der Religion und ihre Wiedergeburt“.
   3. Görres' „Fall der Religion“ und Novalis' „Christenheit und Europa“.

VI. Die Zeit der Erhebung und der beginnenden Reaktion in ihrem Einfluß auf Görres' religiös-kirchliche Ideenbildung.
   1. Die Einwirkungen des politischen Erlebens auf die Anschauungen von Religion und Kirche im „Rheinischen Merkur“.
   2. Das Problem der Kirche in der Schrift „Teutschland und die Revolution“.
      a) Die politische und religiöse Situation im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts.
      b) Die Frage nach Wesen und Gesetz der Geschichte und des Staates in der Schrift „Teutschland und die Revolution“.
      c) Die Kirche als Substanz und äußere Institution und ihr Verhältnis zum Staat.
      d) Die zukünftige Einheitskirche.

VII. Die Idee der „Una Sancta“ in „Europa und die Revolution“.
   1. Die gegensätzliche Ordnung im Irdischen, sein Verhältnis zum Überirdischen und der Standort der Kirche.
   2. Die Gegenkräfte der Welt und der „Zwiespalt der Wahl“.
   3. Die „Una Sancta“ der Zukunft.

VIII. Die Einmündung der Kirchenidee in die der Una Sancta Catholica.
   1. Die letzte Wandlung.
   2. Die eine allgemeine katholische Kirche.

C. Schluß.

Einleitende Vorbemerkungen[1]).

Wenn im Folgenden im besonderen von der Idee der Kirche im Denken von Josef Görres gesprochen werden soll, so ist hier der Begriff Kirche nicht allein in dem christlich begrenzten Sinn zu verstehen, sondern in der weitesten Bedeutung des Wortes selber, als *'εκκλησία*, als eine Versammlung gläubiger Menschen, die sich von einem Göttlichen berührt und ihm verbunden fühlen und aus diesem Zusammenhang heraus Gemeinde wurden[2]). Nur wenn der Begriff der Kirche so weit gefaßt wird, kann er auf die Görresische Kirchenidee Anwendung finden, denn es wird im Verlauf der Arbeit zu zeigen sein, daß die Idee, die Görres zu Zeiten von der Kirche bildet, so weit gespannt ist, daß sie bis an die äußersten Grenzen dessen, was man Kirche im Sinne von religiöser Gemeinschaft nennen kann, vorstößt, ja, daß sie sich z. T. so sehr verflüchtigt, daß sie völlig auf eine sichtbare Organisation verzichtet, indem sie ganz in das Innere der ein-

---

[1]) Da in dieser Arbeit nur Kap. IV und V zum vollständigen Abdruck gelangen, kann hier nur in großen Zügen durch eine kurze Inhaltsangabe der ersten drei Kapitel der Zusammenhang mit dem Ganzen gegeben werden.

[2]) Ich lege im Hinblick auf das Ziel der Arbeit besonderen Wert darauf, daß *'εκκλησία* im Griechischen bekanntlich die Bürgerversammlung eines Ortes bedeutet, damit aber in erster Linie auf die zusammengerufenen Personen (*'εκκλητοί*) selbst, nicht aber auf die Institution hinweist, und damit also entscheidend den lebendigen Menschen, nicht die Sache (wie im Römischen) meint. Der Anstaltsbegriff liegt dem Griechischen fern, ebenso wie ja auch im Urchristlichen *ἔκκλησία* zunächst als die Bürgerversammlung Gottes, durchaus aber noch nicht als etwas Anstaltliches begriffen wurde. Gerade in dieser Richtung, immer vom Menschen selbst, nicht von der Sache, der Institution als solcher ausgehend, laufen auch Görres' Anschauungen von der Kirche, was ganz besonders in der Heidelberger Zeit deutlich werden wird.

zelnen Menschen verlagert wird. Daß natürlich auch dem christlich fixierten Kirchenbegriff eine bedeutende Stellung eingeräumt werden muß, ist von vornherein klar, denn einmal ist eben die christliche, und hier die spezifisch katholisch-christliche Kirche diejenige Erscheinung, die Görres in einem Staat, in dem das Christentum die geltende Religion war, immer vor Augen hatte, und zum andern bildet sie gewissermaßen immer den Punkt, zu dem hin er seine Ideen irgendwie in Beziehung setzt, zu dem er entweder im scharfen Gegensatz steht — wie in seiner Jugendzeit — oder dem er sich langsam wieder nähert, bis ihm am Ende seines Lebens die Idee der Kirche und ihre konkrete Ausprägung und Erscheinung in der christkatholischen Kirche in einem zusammenfallen. Es wird darum bei der Darstellung dieser eben skizzierten Gedankengänge immer wieder darauf hingewiesen werden müssen, inwieweit Görres die jeweils gegenwärtige Lage der christlichen Kirche beeindruckte und sie gegebenenfalls Ursache für seine Ideenbildung wurde. Natürlich wird dann auch zu fragen sein, inwieweit die Kräfte und Strömungen seiner Zeit seinen Gedankengängen entgegenkamen und sie zu bestimmen vermochten. Wohl ist es schwer, gerade bei Görres die Einflüsse seiner Zeitgenossen und deren Ideologien aufzuzeigen, weil er sich selbst sehr wenig über irgend welche Abhängigkeiten geäußert hat und außerdem eine viel zu starke und eigenwillige Persönlichkeit ist, um nur Ausdruck einer Zeitströmung zu sein. Es kommt darum nicht so sehr darauf an, zu fragen, o b er von den ihn umgebenden Zeitströmungen erfaßt worden sei, sondern w i e er sie aufgreift, seinem Wesen gemäß umbildet und sie somit gleichsam von neuem produziert. Es soll auch diese Arbeit in der Hauptsache mehr eine Analyse der Görresischen Gedankengänge selbst sein, da eine volle kritische Stellungnahme erst dann möglich sein wird, wenn die neue Görresausgabe endgültig abgeschlossen vorliegt. Daß natürlich d i e Einflußsphären berührt werden, die jetzt schon für die Ideenbildung als von sichtbarer und fundamentaler Bedeutung erkennbar und deren Beziehungen klar zu erfassen sind, ist selbstverständlich.

Und noch etwas ist zu bedenken: es wird sich diese Arbeit nicht nur auf die religiösen Gedankengänge allein beschränken können, wenngleich natürlich auf ihrer Erforschung der Hauptakzent liegen wird. Es wird vielmehr bei der Darstellung der religiösen Ideen immer wieder,

wenn auch nur mehr peripherisch, auf Görres' Gesamtentwicklung hingewiesen werden müssen, um die Linien aufzuzeigen, die von da zu seiner religiösen Gedankenwelt hinleiten, denn nur so kann man seinem Wesen ganz gerecht werden. Denn er ist immer, wie er selbst nach dem Ganzen, nach der Synthese aller Dinge strebte, eben auch nur als ein Ganzes zu erfassen, will man sich nicht dem Vorwurf eines völligen Mißverstehens seiner Geisteshaltung aussetzen. Wenn darum im Verlaufe der Arbeit manchmal etwas weiter ausgeholt werden muß, so wird es sich doch zeigen, daß es zum Verständnis der jeweiligen Ideen notwendig war.

Görres beginnt seine öffentliche Tätigkeit als aufklärerischer Jakobiner und endet sie als Streiter für den christlich-katholischen Glauben — das ist der große Rahmen seines Lebens, in dem all seine Bezeugungen und Äußerungen zu sehen sind, und von dem aus sie jeweils gedeutet werden müssen. Denn in dieser Spanne liegt die ungeheuer reichhaltige und interessante Entwicklung einer Persönlichkeit, die, getrieben von einem unerhört scharfen Verantwortungsbewußtsein und einer unbestechlichen Wahrheitsliebe aus tiefstem ethischen Empfinden heraus immer nach einer sinnvollen Erfassung des Lebens und aller Dinge strebte und in immer erneuten Formen um ihre Erfüllung rang. Auch seine Kirchenidee, die ja aufs engste mit seiner religiösen und darüber hinaus mit seiner ganzen weltanschaulichen Entwicklung verbunden ist, wird die verschiedenen Stationen seines Lebensweges deutlich erkennen lassen. Der junge Görres, der, ohne vom Elternhaus her die nötige, wahrhaft religiöse Tiefenfundierung mitzubringen, bald nach Eintritt in das Koblenzer Gymnasium den überall herrschenden Ideen der Aufklärung mit Leib und Seele verfallen muß, kann gar nicht anders, als auch in religiösen Fragen und in seiner Haltung der Kirche gegenüber ganz wie ein Aufklärer zu denken und zu empfinden. Bald wird er einer der eifrigsten unter ihnen, begeisterter Anhänger der Ideen der französischen Revolution und Kämpfer für eine cisrhenanische Republik, der sich dann auch bald als Herausgeber einer Revolutionszeitschrift, des „Rhoten Blattes" seine ersten publizistischen Sporen verdient. Erfüllt von den Ideen Montesquieus, Condorcets, Rousseaus aber auch Kants, Herders und Fichtes, führt er ebenfalls gemäß dem Geiste der Zeit den Kampf gegen Despotismus jeglicher Art, Dummheit und Aberglauben und kennt nur ein Ziel: durch

immer erweiterte Aufklärung des Geistes einen immer größeren Fortschritt der Menschheit zur „Perfektibilität" zu erreichen. Und so sieht auch er — wie die Aufklärung und die französische Revolution — in der katholischen Kirche die reinste Verkörperung jener Ideen, die aufs heftigste zu bekämpfen oberstes Gebot jedes aufgeklärten Geistes war, denn sie mußte ja somit als ärgster Feind jenes hohen Zieles gelten, das zu verwirklichen man mit allen Kräften bestrebt war: des unaufhörlichen Fortschreitens der Menschheit zu immer größerer Vollkommenheit. Wie scharf Görres diese negative Idee der Kirche bekämpft, davon gibt seine Jugendpublizistik reichlich Zeugnis. Er sieht die Kirche nur in ihrer konkret sichtbaren Erscheinung, die ihm wohl auch eine Idee vertritt, aber die des ärgsten Despotismus, der Dummheit und des Aberglaubens, die radikal auszumerzen höchste Pflicht ist.

Und doch, das Eigenartige ist, daß Görres trotz aller Kirchenfeindschaft den Kirchenbegriff selbst nicht fallen läßt, daß er auch in dieser Zeit so etwas wie eine „Idealkirche" kennt, wenn auch freilich nur ganz am Rande seiner Gedanken stehend und nicht aus Eigenem geschöpft. Irgendwie ist er gezwungen, die Kirche als Institution, als stehendes Faktum anzuerkennen, das beweist ihre Hereinnahme in die Schrift vom „Allgemeinen Frieden". Daß sie ihn aber noch nicht in der Tiefe seines Wesens beschäftigt, das zeigt die — von ihm selbst im Vorwort zugegebene — Tatsache einer z. T. fast wörtlichen Übernahme des Fichteschen Kirchenbegriffs, wie ihn dieser in den „Beiträgen zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution" (1793) herausgestellt hat. Görres steht also im Gebiet des Religiösen noch durchaus einem starken, von außen an ihn herankommenden Einfluß offen, während er doch auf dem Gebiet des Moralisch-Ethischen schon deutlich eigene Töne anzuschlagen beginnt, was übrigens sehr bezeichnend für ihn ist. Er hat also der alten Kirchenidee, die er vorfindet und die er leidenschaftlich bekämpft, nur einen kühl reservierten, von außen entlehnten Kirchenbegriff entgegenzustellen, bei dem man deutlich sein inneres Unbeteiligtsein empfindet.

Bezeichnend für diesen Kirchenbegriff ist, daß er uns in einen politischen Vertrag eingebaut entgegentritt, der dem ewigen Frieden unter den Völkern — ein beliebtes

Thema der Zeit — dienen sollte. Dieser Stellung des Kirchenbegriffs in einem politischen Vertrag entspricht es, daß Görres — nicht wie Fichte — von der unsichtbaren Kirche als einer allgemeinen Idee her einsetzt, sondern sofort mit der Definition der sichtbaren Kirche beginnt, die ihm als ein völliges „Analogon" zum Staate erscheint und auf ihrem Gebiet ähnliche Funktionen ausübt, wie der Staat auf dem seinigen, ja, die Ähnlichkeit beider wird sogar bis auf die Entstehungstheorie durch einen Vertrag ausgedehnt. Gleich Fichte fordert er aber auch scharfe Trennung von Kirche und Staat mit absoluter Überordnung dieses über jene. Die Kirche hat auch nur solange Sinn und Zweck, bis sie durch die „Heiligung ihrer Glieder" den Stand der „höchsten religiösen Kultur" erreicht hat, dann muß sie sich, als überflüssig geworden, auflösen. So dient sie auf diese Weise auch dem Fortschritt der Menschheit, dem höchsten Ziel der Aufklärung, und darin liegt auch ihr einziger Sinn. Sie muß darum mit dem Staat „in der Aufklärung der Zeitalter gleichen Schritt" halten, und der Staat hat das Recht, die Kirche zum Verzicht auf etwaige, diesem Ziele widerstrebende Rechte zu bringen, damit das Endziel dieser fortschreitenden Aufklärung in Staat und Kirche erreicht wird: der religiöse Völkerstaat, in dem „nur die von Rousseau sogenannte Religion des Menschen herrschend" und die „praktische Vernunft allein gesetzgebend ist".

Damit ist Görres' Stellung klar gekennzeichnet: Die Kirche ist nur ein Teil jenes großen Prozesses, dem alle Kräfte dienen sollen: Fortentwicklung der Menschheit zur höchsten Vollkommenheit, sie ist nur einer der Wegbereiter zu jenem hohen Endziel. Darum sind a l l e Religionen und Kirchen zu dulden, die diesem Zweck nutzen können, die wahre Religion ist allein die der Humanitas, wie sie Rousseau predigte, verbunden mit dem Sittengesetz der praktischen Vernunft Kants.

Es ergibt sich daraus: der Kirchenbegriff ist ein völlig säkularer, weil auch die Religion völlig säkularisiert ist. Weit über der Kirche steht der Staat, der gleichsam zu ihrem Erzieher bestellt ist, die Kirche interessiert ihn darum auch nicht des ewigen Wahrheitsgehaltes ihrer Lehre wegen, die sie vertritt, sondern nur insoweit, als ihre Dogmen dem für ihn wahren „Summum bonum", dem der Fortentwicklung der Menschheit zur größten Perfektibilität förderlich sind. Sie soll also nicht dem Reiche

Gottes, sondern dem der Humanitas, der veredelten, vollkommen gewordenen Menschheit dienen[3]).

Es erfolgt bald die Ernüchterung auf den Rausch der Begeisterung: Görres erlebt schon in Koblenz selbst die Mängel der französischen Verwaltung, und, da er sich nicht scheut, die Wahrheit offen zu sagen, muß er sein „Rhotes Blatt" in den „Rübezahl" umtaufen, um es vor dem Verbot zu bewahren. Die Reise nach Paris, die er im Auftrage seines Distrikts unternehmen muß, öffnet ihm völlig die Augen für die Fragwürdigkeit des durch die Revolution erreichten menschlichen „Fortschritts". Hatte er Herders Ideen zunächst rein gedanklich und innerhalb seiner Fortschrittsideologie umgedeutet in sich aufgenommen, so geht ihm jetzt erst — als er in fremdem Lande zugleich auch fremden Geist verspürt — in seinem inneren Wesen auf, was Herder mit den Begriffen der Individualität der Völker und des Volksgeistes im letzten meinte und wie seine Gedanken von der Entwicklung der Menschheit zur Humanität in Wahrheit zu deuten sind. Jetzt wird auch Görres die Verschiedenheit der Sprache, die er wohl schon in seiner revolutionären Zeit — doch da mehr „platonisch" — als trennendes Glied zwischen den Völkern erkannt hatte, und mit ihr auch die durch sie bedingte Kultur eines Volkes zu einem tiefen Abgrund, den man nicht mit einigen kosmopolitischen Phrasen überwinden kann. Er redet darum jetzt auch nicht mehr von den natürlichen Grenzen, sondern nun liegen in der „inneren moralischen Natur" der Völker die scharfen Grenzscheiden, die „unabhängig von jedem Bergzuge oder Stromlaufe bestehen"[4]). Weiter kommt er von hier aus auch dazu, die französische Revolution als einen

---

[3]) Es ist übrigens interessant, daß sogar in diesem Kirchenbegriff Gedanken wie die der „Gnade" und „Heiligung" auftauchen, die in seinem späteren Denken eine nicht unwichtige Rolle spielen werden. — Daß Görres überhaupt nicht so rationalistisch ist, wie es in dieser Abhandlung und in seiner sonstigen Jugendpublizistik scheinen mag, zeigen die Briefe an seine Braut, wo er sich für Unsterblichkeit der Seele, für die Vorsehung, ja sogar für den Begriff des Glaubens als einer „dämmernden Überzeugung, die den Verstand nicht überredet, die ihm aber genügt", einsetzt. Sein Gefühlszentrum ist durchaus nicht tot, sondern es wirken von hier aus immer wieder irrationale Gegenkräfte, die ja auch schon in dem Knaben ein fast schwärmerisches Naturgefühl ausgelöst hatten.

[4]) Josef Görres, Ges. Werke hrsg. von Wilh. Schellberg, Bd. 1, S. 590. Vgl. dazu die Anschauungen Herders in den Humanitätsbriefen, Werke (Suphan), Bd. 18, S. 211/12.

rein nationalen Vorgang zu betrachten, der darum das Menschheitsinteresse verloren hat, denn, das muß trotz aller neuen Erkenntnisse festgehalten werden, das Ideal der Menschheitsbeglückung selbst hat Görres noch nicht aufgegeben, nur scheint es ihm nicht mehr als ein in der Gegenwart realisierbares. Noch gibt er dem Ideal nicht die Schuld, sondern den Menschen, die für seine Höhe und Reinheit eben noch nicht reif genug waren.

Aber wenn ihm auch das Ideal selbst noch unangetastet dasteht, so ist doch Görres viel zu sehr Geistesmensch, um nicht nach den Ursachen des Versagens der Gegenwart zu forschen, denn — so muß er ja aus dem Erlebnis des Geschehens seiner Zeit heraus fragen — kann bei einem so völligen Versagen der gegenwärtigen Generation, bei einer so deutlichen Bankerotterklärung aller Verantwortlichen denn überhaupt noch eine Rede vom „geradlinigen Fortschritt" der Menschheit sein? Und hier geht ihm Herder aufs neue in seiner ganzen Tiefe auf: wie die Natur aus dem einstigen Chaos durch immerwährendes Bilden, Vernichten und Wiederbilden ihre endgültige Gestaltung erlangte, so muß es auch in der geistigen Welt sein, denn auch sie ist noch nicht, was sie sein soll, „aber sie strebt diesem Zwecke mit unendlichem Streben entgegen; für sie ist die Periode eingetreten, die jene längst zurückgelegt hat; in ihr der nämliche Formenwechsel[5]), das Zerstören und Schaffen, das Bilden und Umbilden, das dort längst vorüber ist"[6]). Damit ist das entscheidende Wort gefallen: das Gesetz des Weltprozesses ist Formenwechsel oder Metamorphose, der Begriff der geraden Linie als Symbol der Menschheitsentwicklung ist fallen gelassen, weil er durch die Wirklichkeit selbst ad absurdum geführt worden ist, an seine Stelle tritt die Wellenlinie mit einem immerwährenden Auf und Ab, Steigen und Fallen[7]), Sterben und Wiedergeboren werden (Palingenesie!). Alles das geschieht nicht durch einen Zufall, sondern in der Erfüllung eines immanent wirkenden Naturgesetzes[8]). Auf diesem Wege wird die Menschheit ihr gemeinsames Ziel, die Humanität, die „ab- und zunehmend, steigend und fallend in immer wechselnder Schlangenlinie sich durch alle

---

[5]) Von mir gesperrt.
[6]) Vgl. dazu Herder, Ideen, Werke Bd. 13, S. 22/23; Bd. 14, S. 214 und Görres, Werke 1, S. 586.
[7]) Vgl. dazu Herder, Bd. 13, S. 24, 48, 49, 173; Bd. 14, S. 215.
[8]) Görres, a. a. O., S. 588.

Völker zieht, doch endlich verwirklichen. So weist ihm auch hier der Herdersche Humanitätsbegriff in seiner Doppelseitigkeit als „Resultat der natürlichen Organisation der Menschheit" und zum anderen „als Ziel unserer moralischen Bestimmung"[9]) den Weg zu einem neuen Weltbild, mit dem er zugleich sich selbst und den Gedanken einer sinnvollen Weltordnung aus den Trümmern eines zerstörten Jugendtraumes herausrettet, das ihn zugleich auch vor dem Schicksal Georg Forsters zu bewahren vermochte.

Neben Herder aber ist es dann Schelling, der auf den am Koblenzer Gymnasium wirkenden Physikprofessor starken Einfluß gewinnt und ihn mit seiner „kräftigen Natur" zu erregen beginnt. Schellings große Einheitsphilosophie, die in der Erkenntnis von der gleichen Gesetzlichkeit der Natur und des Geistes, der „Identität" beider gipfelt, seine daraus resultierende Auffassung von einem durchgängigen Entwicklungsprinzip der Dinge und einer ebenso durchgängigen Welt- und Natureinheit, wie die damit verbundene Aufhebung des Gegensatzes zwischen anorganischer und organischer Natur im Bereich der Natur selbst mußte auf Görres in ihrer synthetischen Grundrichtung von ungeheurer Wirkung sein, da sie ja seinem eigensten Wesen entsprach. Ebenso mußte auch Schellings Lehre von den Gegensätzen nicht als einer Zweiheit der Prinzipien, sondern als einer sekundären Spaltung des Ureinen, die einander darum auch nicht fremd sind, sondern — weil aus gleichem Grunde — aufeinander zu nach ihrer Ergänzung und Vereinigung im Indifferenzpunkt streben, in Görres mit seinem unaufhörlichen Bemühen, einen einheitlichen lebendigen Grund hinter all den Erscheinungen zu finden, ein lebhaftes Echo erwecken.

In den 1802 erschienenen „Aphorismen über die Kunst" redet Görres am deutlichsten die Sprache Schellings. Aber schon hier, stärker noch im „Glauben und Wissen" zeigt sich bereits ein Drittes, das dann auch noch in der Heidelberger Zeit von zentraler Bedeutung sein wird, und das immer wieder den Ausgangspunkt des Görresischen Denkens bildet — noch bis in die Nachheidelberger Zeit hinein: die Mythe, die ihm zum Indifferenzpunkt aller Gegensätze wird und auf der er sein ganzes System aufbaut.

[9]) Franz Schultz, Klassik und Romantik der Deutschen, 1. Teil, Stuttg. 1935, S. 140/41.

Die Selbstentzweiung des Ureinen in die produktive und die eduktive Kraft, oder in das Männliche und das Weibliche und deren Versöhnung im mitten zwischen den beiden polaren Kraftfeldern liegenden Indifferenzpunkt sind nun das Gesetz, unter das er alle Dinge gestellt sieht. Das Entscheidenste aber ist, daß ihm nun das Ideal der Versöhnung der Antinomien nicht mehr in der Zukunft, sondern in der Vergangenheit liegt und damit aus einem werdenden zu einem seienden sich umgeformt hat. Dieser „denkpsychologische Vorgang" hat nach Nadler dreierlei Gründe: die konsequente Durchführung des Metamorphose-Gedankens, sodann das negative Erlebnis der französischen Revolution, und endlich das Erlebnis der eigenen Kindheit, die, „umspült vom wilden Strom der Zeiten"[10]), wie eine selige Insel sich dem durch soviel Bitternis und Enttäuschung Gegangenen darbieten mußte. Indem er das eigene persönliche Erleben metaphorisch auf die Menschheit selbst übertrug, hatte er um ein weiteres Stück die aufklärerischen Ideologien seiner Jugendzeit überwunden.

So ordnen sich ihm denn alle Anschauungen in diesen neugewonnenen Rahmen ein, und auch seine Ideen über Religion und Kirche — soweit er sie in dieser Zeit überhaupt ausspricht — tragen deutlich den Stempel dieser weltanschaulichen Kehrtwendung. In den „Aphorismen über die Kunst" unterscheidet er — seiner Gegensatzlehre gemäß — zwischen produktiver und eduktiver Religionsform, deren erste ihm der religiöse Metaphysiker vertritt, der Gott als eine „unendliche absolute Intelligenz"[11]) begreift, der sich ihm nur in mystischer Inspiration offenbart, während die eduktive Religion im Fetischismus ihre Ausprägung erfahren hat, der nur von „dem ganzen großen Raume der Schöpfung das Blatt, an dem er saugt", kennt. Das Ideal liegt aber weder in der Welt der geistigen noch der naturgebundenen Gottesschau, sondern es muß mitten inne liegen, das Gesetz beider Welten in sich vereinigend und den Schöpfer in dem Geschaffenen ehrend, das aber ist die Mythe. Sie ist die Einheit über den Gegensätzen, alle Sekten und Religionsformen bilden sich nur aus der Entzweiung dieser ursprünglichen Einheit, und alle die so aus ihnen sich bildenden Kirchen und Schulen haben zwar — wie er an anderer Stelle ausführt

---

[10]) Görres, Werke Bd. 3, S. 131.
[11]) Görres, Werke 2,1, S. 104.

— insofern eine gewisse Berechtigung, als sie ja doch einen Teil des im Idealen Geeinten ausdrücken, aber vor dem Höchsten sind sie nur soviel wert, als sie von ihm in irdischen Formen durch Wahrheit und Schönheit darstellen, untereinander stehen sie im Range von Organ zu Organ, wo nur im Zustande der Zerrüttung feindselige Wirkung und Gegenwirkung, in dem des Gleichgewichts aber freundliche Wechselbeziehung stattfindet.

Dieser alles Getrennte in schöner Harmonie in sich vereinende Myhtus wird nun als Träger der Uroffenbarung der Gottheit an die Menschen der Mittelpunkt der nächsten Schrift Görres': „Glauben und Wissen". Denn die Mythe birgt das Geheimnis des Alls, und alle Rätsel der Schöpfung sind in ihr beschlossen, darum trägt sie auch alle Keime des Wissens und der Entfaltung in sich, und all u n s e r Wissen und Erkennen kann nur ein Rückerinnern, eine platonische Anamnesis alles dessen sein, was einem dem göttlichen näheren Geschlecht einst geoffenbart worden war. Der Ort aber, wo jene Urmenschheit die Uroffenbarung empfing, ist der Orient, und die Mythe, die jene Uroffenbarung in sich trägt, ist die indische Mythe. Wer sie zu deuten wüßte, hätte den Schlüssel des Geheimnisses in der Hand, und Görres' ganzes — fast neuplatonisch anmutendes — Emanations- und Remanationssystem, wie er es in „Glauben und Wissen" entwickelt, ist ein Versuch, aus der Mythe die Geschichte des Alls und das Geheimnis der Gottheit auszudeuten[12]).

Auch hier setzt sich die Gottheit, durch den Selbstbewußtseinsakt aus ihrer Einheit im Überschwenglichen heraustretend, in die Zweiheit der beiden Prinzipien des Männlichen, Positiven, Aktiven, Produktiven und des Weiblichen, Negativen, Passiven, Eduktiven, der Freiheit und der Notwendigkeit, der Vorsehung und des Schicksals. Aber mit der Scheidung ist im Zeugungsakt zugleich auch die Wiedervereinigung gegeben, das versöhnende

[12]) Durch dieses Ausgehen von der Mythe und nicht vom Absoluten selbst unterscheidet sich Görres von allen den Denkern seiner Zeit, die — eben primär vom Absoluten ausgehend — ihr idealistisches System zu errichten sich bestrebten. Görres will aber auch gar kein philosophisches System aufbauen, sondern das Gegebene — die Mythe — zu deuten und nachzuzeichnen versuchen, wobei er dann freilich auch wieder in idealistisch-spekulative Konstruktionen verfällt. Auf der anderen Seite bringt dieses mythische Denken aber auch eine Vieldeutigkeit und ein Ineinanderübergehen der Begriffe mit sich, wodurch ein klares Verständnis derselben oftmals erschwert wird.

Dritte, das aus dem In-, Mit- und Durcheinanderwirken dieses Männlichen und Weiblichen hervorgeht. Dieses Prinzip der Scheidung und Wiedervereinigung setzt sich nun immer weiter fort, und je mehr diese Zersetzungstendenz fortschreitet, desto matter leuchtet der göttliche Strahl. Er verglimmt jedoch nicht ganz, und darum ist auch eine rückläufige Bewegung, eine Remanation ins Göttliche zurück möglich, denn dieses Göttliche, das auch in dem Entferntesten noch wirkt, muß sich überall wieder nach seiner ersten Einheit zurücksehnen.

Und hier ist nun der Punkt, wo Görres auch der Religion eine Funktion zuweist. Dieses Rückströmen zum Göttlichen vollzieht sich in drei Sphären, denen je drei Ideale entsprechen: die erste ist die des Genies, die bis an die Grenzen des Irdischen vordringt, die zweite die der Gnade, die bis zur Berührung mit der dreifaltigen, geschaffenen Gottheit sich auszudehnen vermag, und die dritte ist die der Mystik, die ihre Vereinigung mit dem Überschwenglichen selbst erlebt. Die Religion und die Kirche haben ihren Platz in dem mittleren Reich der Gnade.

Die drei Ideale sind die der Wahrheit, Schönheit und Tugend, die in jeder Sphäre ihre Erhöhung erhalten. In der Sphäre des Genies werden in der Zielrichtung auf das Göttliche hin die Wahrheit zur Wissenschaft, die Schönheit zur Kunst, beide aber, in lebendiger Handlung ins Leben überführt, bilden die Tugend zur Sittlichkeit. Aber das Streben der Kräfte will weiter über die menschliche Vernunft hinaus zum Absoluten, und in dieser Begierde nach der Schau des höheren Lichtes der Göttlichkeit wird die Wissenschaft zur Theosophie und damit zur Metaphysik, zur „Magie der Wissenschaft". Die Kunst- oder die Einbildungskraft, in ihrem Sehnen nach der göttlichen Liebe, bildet sich in diesem transzendenten Verlangen zur Religion, die die wahre Metaphysik der Schönheit, die Magie der Kunst darstellt, während der Wille, in gleicher Richtung geführt, die Sittlichkeit zur Gottseligkeit steigert, die die Tugend nur um der Gottheit willen liebt. Und weil in dieser Sphäre das Unerforschliche mit dem Erforschlichen sich berührt, weil das Göttliche zum Irdischen sich herabneigt, es zu sich heraufziehend, darum ist auch dieses Reich das der Gnade.

Während nun die Theosophie vornehmlich die eine, geistige Seite der göttlichen Natur, ihre Idee zur Darstellung bringen wird, offenbart die Religion mehr die ge-

mütliche Seite der Gottheit, in der sie den letzten und ersten Schwerpunkt, die ganze Fülle der göttlichen Liebe findet, sie ist also damit gleichsam das Gefühl des Hingezogenseins zu Gott. Weil dieser poetische Gott aus der Kraft seiner Liebe die Glückseligkeit aller Menschen will, darum wird er auch allen Menschen sich zuneigen, und die Religion als ein Organ dieser Seite der göttlichen Offenbarung wird exoterisch sein müssen, während die Theosophie — esoterisch — nur wenigen Geweihten zugänglich sein wird. Und während die Theosophie dem männlichen Prinzip entspricht, stellt die Religion das weibliche dar, die im Glauben anbetende Versunkenheit und das stille Verlorensnin in die Geheimnisse der göttlichen Wesenheit, das sehnende Verlangen und schwermütige Hinübersehnen nach der besseren Heimat, das Schwelgen in der Innigkeit der frommen Gefühle, bis sie im Herzen des Ewigen ruht, „unsäglich liebend und geliebt"[13]). Und wie das Wissen dem Manne ziemt, der Frau hingegen der Glaube, so liegt auch das Wesen der Religion im Glauben begründet. So verbindet Görres mit der Funktion des Religiösen innerhalb seiner großen Remanationslehre einmal den Begriff der göttlichen Offenbarung — wenn auch vorläufig nur den einer Teiloffenbarung — sodann den der Liebe und des Glaubens, welch letzteren er als „schwärmerische Selbstvergessenheit", als „Übernommensein von dem inneren Drange des göttlichen Affekts", als ein „freiwilliges Ersterben mit allem Wissen und aller Freiheit in ein herrschendes Gefühl, das den frommen Beter in hoher Verzückung in den Strom der Ewigkeit fortreißt"[14]), als Hingabe, unendliche Liebe, sehnendes Verlangen definiert und ihn damit von der Ratio abgrenzt.

Glaube und Religion sieht er nun besonders als dem Süden zugehörig an, weil dessen Eigenschaften denen des im Religiösen zum Ausdruck gelangten im wesentlichen entsprechen. Religion war ja gesteigertes Kunstprodukt, „Magie der Kunst", so ist der Gott des Südens denn auch ein poetischer Gott im Gegensatz zu dem des Nordens, der als ein erhabener Ideengott erscheint, zu dem der entfesselte Geist in einen philosophischen Himmel hinaufsteigt.

Von hier aus gelangt Görres innerhalb seines Remanationssystems auch zum erstenmal zu einer eigenen Idee

---

[13]) a. a. O., S. 55.
[14]) a. a. O., S. 60.

der Kirche: sie ist die äußere, sichtbare Darstellung des Hinstrebens mehrerer Intelligenzen zum Ewigen im Glauben, sie ist die „äußere Konstruktion der Religion"[15]). Und wie der Glaube äußerlich seinen Schwerpunkt im Orient gehabt hatte, da ja dort sein Ursprungsland gewesen war, so wird der Schwerpunkt der Kirche als seiner äußeren Darstellung ebenfalls mit dem des Glaubens zusammenfallen, also im Orient liegen müssen. Wie nun die Mythen mit ihrer Entfernung von diesem Kraftzentrum sich änderten, so auch die Kirchen.

Am meisten wird unter den europäischen Konstruktionen der Katholizismus jener „Urkirche" entsprechen, weil er am meisten von jener Gravitation, jener Einheit in sich enthält und alle Gläubigen in gleichmäßiger Neigung nach einem Punkt, nach Rom — „tief im romantischen Süden" — hin konzentriert. Dieses kirchliche Gravitationssystem findet seinen Ausdruck in der Hierarchie, während in der Kunst- und Zeremonienwelt die Einbildungskraft die Herrschaft ausüben kann. Auch sind die ganze Symbolik sowie der Kultus im Katholizismus am meisten vom Poetischen durchdrungen. Die Kirche also eignet am meisten dem Katholizismus, während der Protestantismus mehr der theosophischen Gotteserkenntnis zuneigt, der darum auch den Norden „gleichsam wie ein klarer Luftkreis" umzieht, wie auch die Reformation Produkt und Resultat der spekulativen Ansicht des Göttlichen ist. Beide Religionsformen aber sind ja „gesteigerte Kunstprodukte" und als solche Religion, jedoch poetischer als beide wird der Naturkultus des Heidentums sein, der am reinsten das Wesen der Religion und Kirche darzustellen vermag.

So hatte Görres die Kirche als die Gemeinschaft aller im Glauben nach der Gottheit Strebenden und damit als einen notwendigen Faktor innerhalb der Metamorphose des Alls erkannt. Aber zum wirklich Heiligen der Gottheit kann sie ebensowenig führen, wie die Philosophie und deren äußere „Konstruktion" in der Schule, das allein ist der Tugend vorbehalten, sie allein kann das Endliche ins Himmelreich erlösen. Das wird nach außen hin Gestalt im „Genie des Fürsten, in dem die Einheit des Wissens und der Liebe hergestellt ist", dessen schöne Persönlichkeit im Organismus des Staates widerstrahlen wird, und damit wird also der Staat derjenige, der allein fähig ist, das Endliche zum Heiligen zu führen. Die Ethik steht somit über Philosophie und Religion.

[15]) a. a. O., S. 57

Freilich, die Unio mystica mit dem Überschwenglichen vermag auch sie nicht zu vermitteln, dazu muß ein „Gottheitssinn" in der Seele selbst vorhanden sein, mit dem sie sich in „heiligem Wahnsinn" völlig ins Göttliche verliert und nichts mehr kennt, als nur die Begierde, in Gott einzugehen.

So waren denn die Religion und ihre Konstruktion nach außen — die Kirche — noch nicht d a s Mittel der Gotteinigung, aber schon e i n Mittel dazu geworden. Höher als die Kirche hatte Görres den Staat als den wahren Führer zur Gottheit, als den wahren Bereiter zur Weihe und Heiligung erkannt, der die Ebenbildlichkeit mit Gott erst ganz sichtbar macht, da er vom Bösen befreit.

Aber immerhin steht ihm die Religion in gleicher Würde neben der Philosophie, die Kirche neben der Schule und nimmt da schon eine durchaus andere Stellung ein als in der Zeit seiner Aufklärungsideologie. Dieser Bezirk des Religiösen wird dann in Heidelberg seinen weiteren Ausbau erfahren, und auch die Kirchenidee wird sich stärker in den Vordergrund schieben. Als Überleitung dazu mag jene Stelle in den Aurora-Aufsätzen gelten, in der er sich mit der Idee der Kirche folgendermaßen auseinandersetzt: „Alle besseren Menschen gehören einer Kirche an; es bedarf keiner Regel, keines Bandes, keiner Dogmen, um sie zu vereinen: denn das Höhere, was über ihnen ist, hält unsichtbar sie zusammen. Keine Fessel der Schule! die Weihe der inneren Heiligung ist das Erste und das Höchste! die äußere Gestaltung bleibe frei, damit die Zahl der Erwählten nicht ohne Not noch vermindert werde. Das nur sei das gemeinschaftliche Streben, den Funken des Höheren zu wecken, wo er schläft und ihn zu erhalten, wo er erlöschen will: wenn die Macht des gestaltenden Prinzips die des Chaotischen überwiegt, dann wird die organische Formation von selbst beginnen und dauerhaftere Bildungen werden an die Stelle jener Vergänglichen treten, die notwendig ein Opfer der dunklen Mächte fallen müssen"[16]).

Wie sehr diese Kirchenidee als einer freien Gemeinschaft der Heiligen unter Ablehnung aller äußeren Bindung und alles dogmatischen Zwanges derjenigen entspricht, die er in seiner Heidelberger und Nach-Heidelberger Zeit ausgeprägt hat, werden die nächsten Kapitel deutlich werden lassen.

---

[16]) a. a. O., S. 114.

IV. Die Anschauungen Görres' über Religion und Kirche in seiner Heidelberger Zeit.

1. Das geistige Gesicht der Heidelberger Universität.

Im Jahre 1806 wird Görres nach Heidelberg berufen, das seit 1803 an Baden gekommen war und dessen Universität der Großherzog wieder neu aufzubauen begonnen hatte, nachdem sie vorher fast ausschließlich unter der Herrschaft der Jesuiten und damit der aristotelischen Philosophie gestanden hatte, was ein allmähliches Veröden der Universität zur Folge gehabt hatte, da alle freie Forschung durch den allmächtigen Zwang des katholisch-jesuitischen Dogmas unmöglich gemacht worden war. Nun aber kam eine neue Blütezeit für sie, die ihrer alten Tradition würdig war. Die unfähigen Professoren wurden in den Ruhestand versetzt oder an andere Stellen geschoben, neue und bedeutendere Lehrkräfte aber dafür gewonnen. In der juristischen Fakultät bildet Thibaut einen starken Anziehungspunkt, sodaß unter seinem Prorektorate 1805—1806 zweihunderteinunddreißig Neuakademiker gegenüber achtundvierzig im Jahre 1802 sich immatrikulieren ließen[17]).

Was aber entscheidend die neue geistige Struktur der Heidelberger Universität beeinflußte, das war die Tatsache, daß sie bald zu einem Sammelpunkt der Anhänger Schellingscher Naturphilosophie wurde. In der protestantischen Theologie ist besonders Karl D a u b zu nennen, der schon seit 1796 an der Universität wirkte. Ursprünglich von Kant ausgegangen, hatte er dann doch bald seine Dogmatik im Sinne Schellings umgebaut. Die Religion, als Wissen von Gott hervorgegangen, ist ewig wie er. Die Vernunft ist darum nicht Quelle des Wissens — wie Kant noch formulierte — sondern nur Organ für die Erkenntnis Gottes, der sich in ihr offenbart. Damit aber ist die Offenbarung als der einzige Faktor gefaßt, der die Erkenntnis Gottes vermitteln kann. Das Christentum stelit zwar diese aus Gott hervorgegangene Urreligion nicht selbst dar, verkörpert sie aber am vollkommensten. Obwohl es in Katholizismus und Protestantismus zerspalten ist, stehen beide sich doch in völliger Gleichberechtigung gegenüber, und die wahre Kirche kann nur in der gemeinsamen Bindung, d. h. in der sich gegenseitig befruchtenden und ausgleichenden Doppelkirche bestehen.

---

[17]) Vgl. hierzu Herbert Levin, Die Heidelberger Romantik, München 1922, S. 13.

Daub stand in enger Verbindung mit Georg Friedrich Creuzer, der 1805 als Professor für klassische Philologie an die Universität berufen worden war, mit dem er dann auch gemeinsam die „Studien" von 1805—1811 herausgab. Da er für die Entwicklung Görres' besonders bedeutungsvoll war, soll etwas näher auf ihn eingegangen werden.

Im Jahre 1771 geboren, hört er später in Jena bei Schiller Geschichtsvorlesungen, fühlt sich aber bald zur Sage und Volkspoesie hingezogen, studiert besonders Herder, Lessing, Winckelmann, dann aber auch Plato, Herodot und Polybios. Er wird Dozent in Marburg und lernt dort Savigny und Clemens Brentano kennen. Seine ganze Liebe gehört bald der Antike und da besonders dem Griechentum, dem er auch seine nächsten Aufsätze widmet. So schreibt er 1803 eine Abhandlung über die „Historische Kunst der Griechen", bis schließlich aus diesem Studium seine 1810 erschienene, vierbändige „Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen", die auf vorhergegangenen Vorlesungen beruhte, erwächst. In Heidelberg, besonders unter dem Einfluß Daubs, erfolgt dann „seine schon längst vorbereitete Hinwendung zu Schelling"[18]).

Die tragende Idee seiner großen Mythengeschichte ist der Gedanke einer ursprünglichen Einheit und des Zusammenhanges aller antiken Religionen mit einer aus Indien stammenden, monotheistischen Urreligion, die in Urzeiten über Vorderasien und Ägypten auch nach Griechenland gekommen sei. Der Priesterstand übermittelte esoterisch diese überkommene Religion des Magismus und kleidete sie in Symbole und Mythen. Dieser Gedanke, der völlig verfehlt und unhistorisch ist, „zieht sich wie ein Gifthauch durch die Theorie und Praxis der Creuzerschen Symbolik"[19]). Um diese Idee nun zu beweisen, gelangt Creuzer oft zu den gewagtesten Konstruktionen und merkwürdigsten Verknüpfungen, sodaß das Werk wissenschaftlich unmöglich und völlig veraltet ist. Was ihm aber seinen Wert gibt, ist zunächst dies, daß er „zum ersten Mal das Religiöse als ein eigentümliches Gebiet im Geistesleben des Altertums erkannt hat"[20]), daß er

[18]) Levin, a. a. O., S. 14.

[19]) Bachofen, Der Mythus von Orient und Occident, Einleitung von Baeumler, S. CVI (München 1926).

[20]) Stark, Friedrich Kreuzer, Heidelberger Universitätsreden 1874, S. 23.

selbst eine innere Empfänglichkeit für das Wesen der Religion und Mythologie mitbrachte, die der ganz rational eingestellte Voss niemals begreifen konnte, der darum auch das Werk Creuzers und mit ihm die damals in ihren Anfängen bestehende mythologische Forschung in seinem bald beginnenden Kampf gegen sie zerschlagen mußte. Daß Creuzer den Mythos religiös faßte — nicht dichterisch und ethisch — daß er die antike Welt „als Ganzes dieser religiösen Betrachtungsart unterworfen hat"[21]), macht seine Bedeutung aus. Freilich überschätzt er — wie Friedrich Schlegel — die Wirkung und Einflußnahme des Orients und besonders Ägyptens auf das Griechentum, aber daß er erfaßte, daß auch Hellas eine symbolisch-mythische Zeit gehabt habe, und daß er diesen Zeitraum entdeckte, bildet sein großes Verdienst. Es ist seine Tragik, daß bei ihm, trotz alles ekstatischen Schwärmertums doch immer wieder das Bewußtsein über das Unbewußte dominierte und ihm damit das letzte Verhältnis zum Mythus fehlen mußte. Gewiß betont er das Gefühl und die Intuition als das, was den Symboliker leiten müsse, aber beides ist nicht stark genug, sich gegenüber den rationalistischen Gegenwerten in ihm durchzusetzen und zu behaupten, und somit kann von ihm gesagt werden, „daß sein Werk in der Tendenz bedeutender war als in der Durchführung"[22]).

Gegen diese Gruppe der „Schellingianer" stand natürlich auch noch eine starke rationalistische Gegenpartei, die besonders bald eben in Johann Heinrich Voss — obwohl er außerhalb des Lehrkörpers stand — ihren stärksten Vorkämpfer hatte.

Abschließend läßt sich feststellen, daß außer der juristischen Fakultät die Schellingsche Richtung überall ihre Vertreter hatte und damit dem Geistesleben eigentlich den Stempel aufdrückte. Es kann somit wohl behauptet werden, daß Görres und Heidelberg sich durchaus aufeinander zu entwickelt hatten, und es konnte keinen besseren Ort in seiner geistigen Ausrichtung als Heidelberg geben, an und für den Görres paßte, als er im Jahre 1806 dorthin berufen wurde. Bald finden sich auch noch Achim von Arnim und Clemens Brentano ein, sodaß das geistige Leben unter dem Zeichen stärkster Lebendigkeit und regsten gegenseitigen Austausches stehen mußte.

---

[21]) Bachofen, a. a. O., S. CV.
[22]) Bachofen, a. a. O., S. CXIV.

2. Der Einfluß des Heidelberger Kreises auf die religiöse Gedankenwelt Görres'.

Die Ankündigung der Heidelberger Vorlesungen[23]) zeigt Görres noch ganz im Stile seiner unter Schellings Einfluß entstandenen naturphilosophischen und geisteswissenschaftlichen Schriften der Koblenzer Zeit. Bald jedoch sollte seine religiöse Entwicklung wiederum um ein weiteres Stück vorwärtsgedrängt werden durch die Empfängnis eines neuen Gedankens, die ihm durch seinen bald einsetzenden engen Verkehr mit Creuzer zuteil wurde[24]): die Logosidee. Blättert man daraufhin die Bände der Creuzerschen „Symbolik" durch, die zwar erst — wie vorhin schon bemerkt wurde — 1810 zu erscheinen begannen, aber doch, da sie auf älteren Vorlesungen beruhen, mit herangezogen werden können, so sieht man schon in dieser ersten z. T. noch stark skizzierten Auflage, wie die Gedanken vom Logos als einer Inkarnation des lebendigen Gottes[25]) und die ihnen nahestehenden Anschauungen von einem Mittler zwischen Gott und den Menschen[26]), von einem heilenden[27]) aber auch leidenden und sterbenden Gott[28]) doch schon deutlich zum Ausdruck kommen. Indem Görres nun diese im Logos verkörperte direkte Mitteilung des Göttlichen an die Menschheit durch seine in ihm erfolgte Herabkunft und Fleischwerdung in der Religion selbst — und hier zunächst in der heidnischen — verwirklicht sah, mußte ihm diese als das Organ jener göttlichen Bezeugung in einen ganz anderen Beziehungspunkt und eine viel akzentuiertere Stellung rücken, als es noch in seiner Emanationslehre möglich gewesen war. Die Religion wird zum Gefäß für eine erneute Bezeugung Gottes an das Menschengeschlecht, um damit dem Menschen die Rückkehr zu ihm durch dieses Mittlertum zu ermöglichen. Damit aber muß

---

[23]) Görres Werke 2,2, S. 177 ff.

[24]) Wie hoch Görres selbst Creuzer schätzte, zeigt eine ihn betreffende Bemerkung in einem Briefe Görres' an Villers aus dem Jahre 1808, in dem er ihn „unter allen hiesigen ohne Zweifel als den geistreichsten" und „eindringendsten" bezeichnet, der dabei doch weit entfernt sei von allem Hochmut und aller höheren „Steifelei", die den „teutschen Gelehrten" wie eine Art von Zunftkrankheit anhängt" (Schellberg, A., Bd. 2, S. 109).

[25]) Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen, 4 Bde., 1810 ff. II, 11; IV, 383.

[26]) II, 202, 203; III, 427 ff.; IV, 452.

[27]) II, 346; III, 567 ff. und 572.

[28]) I, 338 f., 340, 346; II, 101 f., 203, 260; III, 143.

von nun ab die Religion einen anderen Platz innerhalb der menschlichen Lebensordnung einzunehmen beginnen, und es wird darum die Frage nach der Religion zu einer zentralen Frage der Heidelberger sowie auch der Nachheidelberger Zeit. Es ist daher auch erst jetzt möglich, daß seine Idee von der Kirche zum ersten Mal eine stärkere Beleuchtung erfährt und damit eigentlich die erste Periode seiner Kirchenidee ihren Anfang nimmt.

Von dieser neuen, durch den Logosgedanken bewirkten religiösen Wertung aus erfolgt dann auch eine andere Deutung des Christentums. Denn indem er in ihm gewissermaßen den Logosgedanken par excellence erläutert fand, mußte es ihm aus seiner noch untergeordneten Stellung in „Glauben und Wissen" zu der bis jetzt erschienenen höchsten und reinsten Erkenntnismöglichkeit der göttlichen Selbstdarstellung hinaufrücken und damit an die Spitze aller bisher erschienenen Religionen treten, ohne jedoch irgendwie Absolutheitscharakter zu gewinnen. Es kann darum auch noch nicht von einer wesentlich christlichen Einstellung Görres' gesprochen werden — wie es auch seine Kirchenidee noch erweisen wird — aber schon die Tatsache selbst, daß er die christliche Religion nun an neuen Wertmaßstäben mißt und ihr in ganz anderer Weise — besonders ihrer im Mittelalter erfahrenen konkreten Durchbildung — Raum in seinem Denken gibt als früher, ist ein nicht zu unterschätzender Faktor innerhalb seiner religiösen Entwicklung[29]).

Stellt man weiterhin noch den möglichen Einfluß der oben erörterten Stellung Daubs zum Christentum in Rechnung und bedenkt fernerhin, daß auch Creuzer einer ähnlichen Anschauung huldigte[30]), dann wird diese inten-

[29]) Vgl. dazu die Ausführungen Nadlers über die durch die Logosidee bedingte Umstellung Görres' gegenüber dem Christentum (Nadler, Görres u. Heidelberg, S. 286 f.).

[30]) Creuzer bemerkt hierzu im Vorwort seiner „Symbolik", daß er das Christentum als die Religion begreift, „der er unter allen bekannten Religionen den höchsten Wert" beimißt, zu dem alle Religionen, besonders die Mysterien wie natürlich auch Plato, nur Vorstufe und notwendige Vorentwicklung sind (Symbolik, a. a. O., S. IX), wie es ja überhaupt seine letzte Absicht — laut des Vorworts in der 3. Aufl. seiner Symbolik v. Jahre 1837 — gewesen war, gegenüber dem rationalistischen Satze von der Vortrefflichkeit und Vollkommenheit des Menschen zu zeigen, „daß bei allen Völkern der Vorwelt das Bewußtsein des geistlichen Verderbens und das Verlangen nach einer Versöhnung mit Gott herschend gewesen und nur nicht bis zur rechten Heilsordnung, welche in sittlicher Reinheit, durch geistige Aufopferung mit lebendigem Glauben an eine ewige Liebe be-

sivere Beschäftigung mit dem Wesen der christlichen Religion begreiflich, wenn auch zwischen den wesentlichen Punkten des christlichen Dogmas und Görres' religiöser Ausdeutung ein fundamentaler Unterschied besteht, der auf keinen Fall — trotz aller positiven Wertungen des Christentums — übersehen oder verdeckt werden darf. Wie befruchtend jedoch Görres selbst die Heidelberger Zeit empfand, zeigt der vorhin schon zitierte Brief, in dem er das Fazit seiner beiden Jahre in folgenden Worten zieht: „. . . ich habe sehr viel gelernt, viel gearbeitet und erfahren". Aber — und nun kommt gleich die Abgrenzung (der Brief stammt ja aus dem Ende seines Heidelberger Aufenthaltes) — „das Stück ist hier abgelaufen, es ist alles durchgespielt und es will der Kreislauf kommen, den ich so hasse, deshalb denke ich an Abzug"[31]). Es galt jetzt, das Neue zu einem Eigenen umzuarbeiten und umzuwerten, denn seine „exzentrische Natur" duldete keine lange geistige Zügelführung, sondern mußte sich aus und zu dem Gewonnenen den eigenen Rhythmus bilden. Es duldete ihn auch im Reiche des Geistes nicht lange an einem Ort, er mußte unaufhörlich weitersuchen und forschen, um eine letztgültige und damit zugleich auch erlösende Sinndeutung zu finden.

Wie er nun aber zunächst einmal diese neue Erkenntnis in sein Denken einbaut, wie er den Logos ausdeutet und seine in der sichtbaren Religion zum Ereignis gewordene Erscheinung in Verbindung bringt mit seiner neuen, an Herder orientierten Geschichtsanschauung, die ihm nun umschrieben wird mit den Begriffen der Metamorphose und Palingenesie, und von da aus zu dem Gedanken eines Wachstums der Religion gelangt, soll nun an seinen Heidelberger Schriften selbst erläutert werden.

3. Die Ideen über Religion und Kirche in der Schrift: „Wachstum der Historie" (Religion in der Geschichte).

a) Das neue Geschichtsdenken.

Auch in dieser Schrift geht Görres wieder — ähnlich wie in „Glauben und Wissen" — von der Mythe selbst aus und

steht, hatte hindurchdringen können, welches erst das Christentum zu leisten imstande war." (Symbolik, 3. Aufl., Leipzig 1837, Vorrede, S. IX.). Daß dieses nicht nur als ein Urteil post festum zu werten ist, beweist einmal seine eben zitierte Äußerung aus der Vorrede zur ersten Auflage, wie auch die Symbolik selbst dieses durchaus bestätigt.

[31]) Schellberg, Auswahl, Bd. 2, S. 111.

sucht aus ihr die Entwicklung der Zeiten abzulesen und den Sinn der Gegenwart zu erfassen. Denn diese gegenwärtige Zeit erschien ihm als eine „gewaltsame Bewegung" und „ungeheure Springflut", und aus diesem Erlebnis der konkreten Wirklichkeit heraus fühlt er sich aufgerufen, die Geschichte in ihren Phasen und Wandlungen verstehen und begreifen zu lernen, sie in Beziehung zu setzen mit dem Göttlichen und in all der Verworrenheit der Zeit den Faden nicht abreißen zu sehen, der — von Gott selbst angeknüpft — durch all ihre Perioden ununterbrochen fortläuft. Sie kann also nicht etwa begriffen werden als ein „Aggregat bloß zufälliger Willkürheiten", als ein „Infusorium bloß beweglicher Gestalten", die ohne Zweck und Ziel nur zu Lust und Unlust durcheinanderwirbeln, sondern er sieht ihren Sinn beschlossen in dem Walten eines „höheren Willens" und einer „höheren Freiheit", die er in dem Begriff des Weltgeistes verkörpert findet, dessen Gedanken und Ideen in dem irdischen Geschehen wirkend offenbar werden. Damit scheint eine fast Hegelisch anmutende rein spekulative Ausdeutung der Geschichte gegeben zu sein. Aber der Ausgangspunkt aller Geschichtsbetrachtung ist nicht das Absolute, der reine Geist selber, sondern allein die Mythe, denn alle Geschichte ist nichts „als das Wachstum dieser Himmelspflanze"[32]), die von ihrer Verwurzelung im Stoff von der Urwelt her durch die Zeiten wächst, sich einem anderen, geistigen Licht immer mehr entgegenneigend, sodaß auch alle geistige Tätigkeit von ihr, der „fruchtbaren Gottesmutter der Religion"[33]) ausgeboren erscheint. Sie ist als „Naturwerk" dem Geiste eingebildet und ist somit die „Grundveste"[32]), auf der alle weitere Entwicklung sich vollenden soll. Wie der erste Mensch, selbst noch der Natur und dem Kosmos eng verbunden, nur in Symbolen zu denken vermochte, so ist auch der ursprünglichsten Form der Mythe eine „durchgängige Symbolik" eigen, in der aber zugleich schon alle kommende Entfaltung angedeutet ist. Mit jedem „Progressus im Geschlechte" enthüllt sich auch die Mythe in immer geistigerer Form, und in drei großen Stufen entfaltet sie sich über Poesie und Ethik bis zu ihrer höchsten Manifestation in der Philosophie, wo sie endlich „zur vollkommenen Besinnung gelangt, rückwärts als klare freie Reflexion sich um sich breitend und von der Höhe herab alles unter sich be-

[32]) a. a. O., S. 413.
[33]) a. a. O., S. 414.

greifend"[33]). So ist die Mythe die gemeinsame Wurzel aller geistigen Tätigkeit, und von ihr, der Religion aus, empfangen Alle „verklärend Licht und höhere Beselung"[34]), während sie ohne sie trüb und düster ergrauen müssen.

Wenn also die Geschichte als Entfaltung der Mythe ein immerwährendes Hineinwachsen ins Geistige ist, wenn darum in ihr der Zufall und zwecklose Willkür keinen Raum haben sollen, wie erklären sich dann die Zeiten tiefster Depression und scheinbarer Sinnlosigkeit, in denen an Stelle der Freiheit die Notwendigkeit regiert? Man sieht, Görres weiß sich von der Wirklichkeit und den sie durchwaltenden Antinomien aufgerufen, Antwort zu geben, umsomehr, als er sich selbst als ein zwischen den Zeiten Stehender empfindet, da das Alte vergangen und das Neue noch nicht geworden ist, und in immer erneuten Wendungen hat er diesem Zeitbewußtsein Ausdruck zu geben versucht. Die Wirklichkeit in ihrem ganzen Ernst hat ihn ungleich schärfer und eher angepackt, als manchen seiner romantischen Zeitgenossen. Wie also sind diese Antinomien im Ablauf der Geschichte zu erklären? Görres sieht sie begründet in der doppelten Natur des Menschen — denn im Menschen erst soll sich ja der Sinn der Mythe und der Geschichte erfüllen — und der damit verbundenen Verflochtenheit zweier Prinzipien, die er auch in der Natur walten sieht: des Wechsels und der Progression. Der Mensch ist einerseits Natur und damit dem Irdischen und der Notwendigkeit untertan, was man als seine „Nachtseite" bezeichnen könnte. Auf der anderen Seite ist er als Gottes Ebenbild geschaffen und damit dem Geiste und der Freiheit zugehörig, was dann als seine bewußte und klare Tagseite in Erscheinung treten wird. Beide Naturen werden darum nach dem Willen der Götter sich wechselseitig in die Herrschaft über den Menschen teilen, und auch die Geschichte als die Darstellungsform der Entwicklung menschlichen Geistes wird

---

[34]) Diese Wachstumsstufen der Geschichte sieht aber Görres nicht als in sich abgeschlossen an, sodaß die eine Periode n u r poetisch, die andere n u r ethisch usw. wäre, sondern in jeder Zeit ist auch zugleich die Vergangenheit mit hineingenommen, aber in der erhöhten Form der jeweiligen Entwicklungsstufe, sodaß Kunst, Ethik und Wissenschaft im Verlaufe des geschichtlichen Entwicklungsprozesses immer mehr „ätherisiert" und zur „freien Allgemeinheit" hinaufgetrieben werden, aber weil sie selbst zugleich auch wieder Stufen der Entwicklung bedeuten und somit auf der „Linie des Progressus liegen", kann auch der Geist von einer zur anderen fortrücken.

— wie der natürliche Mensch immer wieder aus der Gebundenheit des Schlafs zu der bewußten Tätigkeit des Tages erwacht — ebenfalls den ununterbrochenen Kampf zwischen Notwendigkeit und Freiheit in der wechselnden Herrschaft bald des einen bald des anderen Prinzips deutlich werden lassen[35]).

Aber nicht nur den ewig monotonen Wechsel zwischen diesen beiden Prinzipien, der in ein unendliches „Unentschieden" ausmünden müßte, kennt Görres, sondern er sucht eine Auflösung der Antinomien, die er nur finden kann, wenn er neben dem Prinzip des Wechsels noch ein anderes walten sieht: das der Progression. Wie in der Natur nicht nur Tag und Nacht sich aufeinander unaufhörlich folgen, sondern wie sie damit verbunden die Progression der Jahreszeiten kennt, wie des Menschen Leben sich ebenfalls in der „Wachstumsspanne" zwischen Geburt und Tod erfüllt, so wird auch die Geschichte ihre „Stufen- und Wachstumsjahre" haben, ebenso, wie ihr auch nicht das Zurückstreben der Kräfte, das sich im Menschen im Tod vollzieht, vorenthalten bleiben kann. Aber der Tod — und hier zeigt sich wieder ganz deutlich die Verwandtschaft Görres' mit Herder — ist ja nur ein scheinbares Erlöschen. Der Lebensfunke selbst kann niemals sterben, sondern zeugt sich wieder in einer anderen Bildung, einer neuen Geburt, und es wird und muß auch die Geschichte in immer neuen und höheren Formen sich wiedergebären. So stirbt denn in Wahrheit kein „Sein am Kommenden", es eilt vielmehr das Leben, das einem dauernden Verflüchtigungsprozeß gleicht, unaufhaltsam weiter fort, in „wirbelndem Schwunge"[36]) den Staub immer wieder neu gestaltend und das Beste des Erstrebten mit hinübernehmend in den neuen Zustand. Dauernder Wechsel und immer erneute Wiedergeburt in stetigem Ansteigen, das ist das Gesetz, aus dem heraus Görres das Werden der Geschichte begreift, und das ihn — gleich Herder — schließlich immer wieder in eine eschatologische Zielsetzung der Geschichte ausmünden

---

[35]) Der Begriff der Nachtseite der menschlichen Natur ist ja der Romantik ganz besonders eigen (s. besonders G. H. Schubert und Novalis). Indessen kann Görres, der ja in dieser Epoche ganz entscheidend von Herder beeinflußt ist, den Gedanken der „Nacht" auch von ihm entnommen haben, da ja auch gerade Herder — wie Rudolf Unger gezeigt hat — dieser Gedanke durchaus vertraut war.

[36]) Görres, Werke 3, S. 176.

läßt, was ihn aber auch zugleich mit der Romantik verbindet, nämlich die Auflösung der Antinomien der Wirklichkeit in einem kommenden Reich des Geistes, da die Notwendigkeit sich in die volle Freiheit umgebogen und der Geist sich selbst erkannt hat.

b) Metamorphose und Palingenesie der Religion.

Unter dem Aspekt dieser neuen Erkenntnis sieht Görres nun auch die Entwicklung der religiösen Erscheinungsformen in der Geschichte. Ähnlich wie es Hegel später in seiner Religionsphilosophie tun wird, faßt auch Görres die Religion als ein vor aller Geschichte Seiendes auf, dem Menschen aber unmittelbar eingeboren und mit ihm sich entwickelnd. Dadurch aber, daß sie — wie Gott — vor aller Geschichte ist, kann sie auch nur eine sein, ihre Erkenntnis aber ist an die Fähigkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens gebunden. Denn auch der menschliche Geist ist ja — wie die Religion — im Menschen zunächst nur unmittelbar, d. h. noch unreflektiert und sich seiner selbst noch nicht voll bewußt, vorhanden. In dem Maße, wie nun im Verlaufe der Geschichte das menschliche Erkenntnisvermögen zu immer größerer Klarheit erwächst, wird auch die Religion in ihrer geschichtlich-irdischen Darstellung aus ihrer unmittelbaren Befangenheit zu immer höheren Formen sich bilden. Sie wird in ihrer Reflexion eine immer wachsende, sich wandelnde und neu sich gebärende sein, da sie ja, soweit sie an den Menschen gewiesen ist, den gleichen Gesetzen unterliegen muß, denen auch das menschliche Sein unterworfen ist.

Gemäß dem noch gebundenen Geiste und dem träumerisch benommenen Dasein der ersten Menschheit, die in der Bildnerin ihrer Traumgedanken die sich offenbarende Gottheit zu erkennen vermeinte, die mit der Erde, den Elementen und den Gestirnen in einer stillen, geheimnisvollen Wechselwirkung steht, konkretisiert sich auch die erste Religionsform als Naturreligion, die gleich einem göttlichen einfach großen Gedicht noch an den ältesten Mythen und besonders an der indischen Mythe abzulesen ist. Aber als das in den Banden der Natur gefesselte Leben sich mehr und mehr zu lösen begann, als es in ansteigender Metamorphose ein organisches Naturreich zu bilden anfing, wurde mit ihm auch die Religion organisch. Das Naturhistorische wurde welthistorisch und mit

ihm die Kosmogonie zur Theogonie, indem die Religion, von Osten nach Westen sich fortsetzend[37]), vom Pflanzenhaften über den Tierdienst zum Menschlichen hinaufstieg und in der griechischen Religion ihren Höhepunkt fand, da sie sich dort zu einem reinen Anthropomorphismus verklärte und gewissermaßen als Apotheose der Menschlichkeit selbst erschien. Die Religion war innerhalb ihrer Reflexionssphäre mit der Geschichte fortgegangen, „und im Progressus hatte sie sich mit ins Leben hinaufgesteigert"[38]). Die Götter hatten sich zu göttlichen Organismen ganz und gar in sinnlicher Bedeutsamkeit gestaltet, und keine scheidende Kluft öffnete sich zwischen ihrer Welt und der des Menschen. Alles war ein einziger Organismus, „ein Leben, und die Naturwelt dieses Lebens Basis"[39]). Damit war auch das Religiöse nicht von den anderen Lebensformen abgetrennt, und in der Theokratie fand diese große Einheit ihren Ausdruck, die Religion, Staat, Wissenschaft und Poesie mit einem organischen Bande umschlang und in der Idee des Staates alles umfaßte. Es gründeten darum auch die Priester keinen Staat im Staate, weil alles gespeist wurde aus der wunderbaren Tiefe der herrschenden Sinnlichkeit. Aber wie diese Zeit auf der vergangenen basierte, war auch die Ahnung der Zukunft ihr nicht vorenthalten, indem nämlich in den Mysterien die Idee des Göttlichen auf dem Wege des Geistes gesucht wurde und in Eleusis die Zauberinsel entstand, „in die künftig die Geisteswelt einkehren sollte"[40]). Bei den Römern fand diese organische Einheit aller Lebensordnungen ihre Erhöhung, damit zugleich aber auch ihre Überspitzung nach der Seite des Staates hin.

Nachdem das römische Reich untergegangen und es somit wieder einmal „Nacht" in der Geschichte geworden war und die dunkle Gewalt aus den Tiefen des Geistes Federkräfte gelähmt hatte, wird nun die Religion selbst zum „begeistigenden Lebensäther"[41]), dessen die Menschheit zu ihrer Fortentwicklung bedurfte und rückt damit als der wahre Beziehungspunkt aller Geschichte über die

---

[37]) Ähnlich wie Hegel sieht auch hier Görres die Entwicklung von Osten nach Westen gehen. (Vgl. dazu auch die Ausführungen Thyssens über Görres in der „Geschichte d. Geschichtsphilolosphie", S. 106 ff.)

[38]) a. a. O., S. 385.

[39]) a. a. O., S. 385.

[40]) a. a. O., S. 386.

[41]) a. a. O., S. 386.

anderen Ordnungen menschlichen Lebens empor. Die Religion aber, die diese Sendung erfüllte, war das Christentum; ihm war es darum auch gegeben, ein neues Zeitalter hinaufzuführen und das gebundene Geisterreich, es von neuem befreiend, in einer weiteren Erhöhung zu verklären. Das geschah durch die Herabkunft des Logos, der, obwohl er schon längst als ein Unsichtbarer mit den „Weisen des Altertums" gewandelt war, erst jetzt sichtbar zu allem Volk herniederkam, damit also gleichsam exoterisch werdend. Aber nur, nachdem die Zeit genügend vorbereitet war, konnte er mit ihr sich verbinden. Das aber war religiös durch das Judentum geschehen, das in seiner Gotteserkenntnis nach der Seite der Abstraktion hin soweit fortgeschritten war, daß es den Nährboden für die neue Religion bilden konnte. Indem das Judentum Gott als Pneuma, als geistigen und belebenden Hauch, als erstes Lebensprinzip schlechthin, als das Ordnende und Formgebende über dem Chaos gefaßt und somit den Kulminationspunkt aller Religionen des Altertums bedeutet hatte, konnte nur in ihm das Christentum ausgeboren werden, weil von dort der Boden genügend vorbereitet war.

Sodann aber war auch die Menschheit selbst in ihrer „historischen Abstraktion" soweit fortgeschritten, daß sie nun fähig geworden war, die höheren Weltkräfte zu begreifen, denn „während das unmittelbar Sinnliche den sinnlichen Menschen nur berühren mochte, enthüllte dem sich selbst Enthüllenden nach und nach auch immer mehr sich das Übersinnliche, und es schlossen den feineren Organen auch gesteigerte Sphären sich auf"[42]).

Das Christentum gründete seine Religion nicht mehr auf den Anthropomorphismus, sondern bildete ein intellektuelles Reich dadurch, daß es zum ersten Mal auf das wahre Sein, die Ideen selbst hinwies und zwar in der einzig möglichen Form, die dem eben sich erst aus den Banden der Sinnlichkeit befreienden Geschlechte möglich war: indem das Göttliche selbst in irdischer Gestalt zu den Menschen kam, in der Fleischwerdung und Mittlerschaft des Logos. Dieser nun verkündete den Vater als die „allein göttliche Substanz", „in der Alles und ohne Die nichts geworden ist in dieser Welt", in dem „Geist und der Logos, das Leben und die Intelligenz in gleicher Einheit aufgegangen". Er, der Logos, sei Licht von jenem Licht, das durch sich selbst besteht, gekommen in die

[42]) a. a. O., S. 388.

Welt, um ihr von jenem Ideenreiche, in dem die göttliche Vernunft selbst regiere, zu künden, und die archetypische Welt der Ideen aufzuschließen, von der die sinnliche Welt bisher nur in „Bildern und Ähnlichkeiten"[43]) zu sprechen vermochte.

Aber das Christentum bedeutete noch nicht das Reich des Geistes selbst, wenn es auch die „archetypische Welt der Ideen" aufschloß, denn es gründete sich auf den Glauben, Glaube aber ist „Hingebung, Resignation der Freiheit in die Gottesfurcht, Entsagung der eigenen Selbständigkeit um einer höheren Notwendigkeit zu leben"[44]). Anders als wie durch Glauben konnte freilich dem noch im Sinnlichen befangenen und sich erst langsam von ihm lösenden Organ menschlichen Erkenntnisvermögens diese Welt des Übersinnlichen nicht zugänglich gemacht werden, denn was ihm bis dahin noch völlig verschlossen gewesen war, konnte nun nicht mit einem Schlage ihm zu einem Gegenstande des Wissens werden, was natürlich bedeuten mußte, daß das Christentum noch nicht die absolute Religion sein konnte, da die Abstraktion, auf ihrer höchsten Höhe angelangt, sich selbst begreift und in voller Freiheit in Gott eingeht.

Dafür bedeutete es aber eine „Abstraction für's Praktische, die die alte Zeit in diesem Grade nie gekannt"[45]). Denn indem es sich an den Willen und die Gesinnung des Menschen und damit an das „moralische Gewissen" wandte, wies es zugleich einen Weg, wie der Mensch sich für die „Empfängnis des Vaters" selbst bereiten könne. Es mußte allen klar sein, daß die alte Welt aus ihrer Herrlichkeit in die Unseligkeit des Daseins, die Besonderheit gefallen war, das Christentum nun erst hellte den Grund dieses Falles auf, indem es dem Menschen zeigte, daß er bei seinem Austritt aus dem Naturparadies auch dem Bösen, das in der Materie seinen Sitz hatte, verfallen war. Solange die Welt im Sinnlichen befangen blieb, mußte sie auch an diesem „radikalen Bösen" (— eine Nachwirkung Kants — teilhaben. Nun erst, nachdem über dem Sinnlichen ein Übersinnliches sich aufschloß, war es möglich, das Böse zu sühnen und das Gottentfremdete wieder mit dem Göttlichen zu versöhnen. Die Möglichkeit dazu schuf der Logos selbst, der als Mittler in das Irdische herabkam, und indem er die Sünde der

[43]) a. a. O., S. 387.
[44]) a. a. O., S. 411.
[45]) a. a. O., S. 389.

vergangenen Zeiten auf sich lud, die Weihe und die Entsündigung übernahm.

Der Mensch nun — der ja einerseits als sinnlich-natürliches Wesen dem Gesetz der Natur untertan war und somit auch zum Bösen fähig — war ja nicht nur Kreatur, sondern auch Ebenbild Gottes, und hier liegt nun die Möglichkeit der Überwindung des Bösen. Denn zu seinem göttlichen Teil gehört ja die Freiheit seines Willens, und nachdem ihm nun durch die Tat des Logos der Weg zu diesem Reich gewiesen worden war, konnte er seinen Willen — der nicht von der Sünde befangen war — auf Überwindung des Sinnlichen und seine Reinigung durch „die Flamme der höheren Geistigkeit" richten. Dieser Weg der „sittlichen Heiligung"[46]), der in die Region des Übersinnlichen einführte, konnte freilich der alten Welt in dem Maße noch nicht möglich sein, weil einmal die Welt des Übersinnlichen ihr noch nicht aufgetan war und sie zum anderen — befangen in ihrer Sinnlichkeit — noch gar nicht in dem Maße das Bewußtsein ihrer Sündhaftigkeit haben konnte, wie es ihr durch das Christentum in seiner Konfrontierung von Sinnlichem und Übersinnlichem zur Anschauung gebracht worden war. Erst mit der völligen Erkenntnis des Bösen war auch die Möglichkeit seiner Überwindung gegeben, und das eben ist die „Abstraktion fürs Praktische", die das Christentum bedeutete.

Und zum erstenmal auch wendet sich das Christentum an a l l e Menschen, die guten Willens waren, sich loszusagen von der „Herrschaft der Fleischeslust"[47]), um entsündigt durch die Taufe, einzugehen in das neue Reich. Damit wurde eine Einheit der Lebensgemeinschaft hergestellt, wie sie lange nicht mehr vorhanden gewesen war, Religion war wieder zum „Gesamtleben" geworden, wie es einige Jahre später heißen wird, dessen schönster Ausdruck die Zeit des Mittelalters ist.

c) Die christliche Kirche des Mittelalters und die Kirche der Zukunft.

Die alte Welt erfaßte mit dem Drange der Selbsterhaltung diese neue Lehre, weil in ihr allein die Fortdauer ihrer Existenz möglich war, denn sie war sich wohl einerseits ihrer Verwesung und Dumpfheit bewußt, andererseits erkannte sie zugleich auch die Unmöglichkeit, mit ihrer erstorbenen Sinnlichkeit die lähmende Betäu-

[46]) a. a. O., S. 389.
[47]) a. a. O., S. 390.

bung abschütteln zu können. So suchte die „ermattete Weltlichkeit im Heiligen nun Erquickung und Erfrischung in der Herzlichkeit der Lehre“[48]), sie wurde Balsam für die Zeit, alle Geknechteten und Niedergebrochenen ergriffen sie mit Inbrunst, denn sie sahen in ihr die Möglichkeit, zur wahren Freiheit des Menschen zu gelangen. Denn über dem Sinnlichen und damit der Besonderheit erhob sich nun das Übersinnliche als das wahrhaft Lebendige, als der göttliche Anteil, der die Besonderheit mit dem Allgemeinen verknüpft. Und wie sich einst das sinnliche Leben über dem elementar-kosmischen erhoben hatte, so stand jetzt durch die Ausbildung jenes „hyperphysischen Gottesreiches“[49]) der „himmlische Mensch“ über dem Irdisch-Gebundenen, der nicht mehr wie dieser den Gesetzen der Erde hörig ist, sondern der im „lebendigmachenden Geiste“ und „in der Liebe“ als dem wahren Leben in Gott wandelt. Und dieser himmlische Mensch soll das Fleischlich-Sinnliche verklären und das Böse überwinden, auf daß er eingehe in die Unvergänglichkeit.

Diese neue „höhere Gottesstadt“, die sich nun über der alten Welt zu erbauen begann, und die, nachdem die Römer durch den „beleidigten Weltgeist“[50]) dem Weltgericht übergeben worden waren, von den germanischen Völkern mit aller Kraft ihren weiteren Ausbau erfuhr, fand im Mittelalter ihre höchste Durchbildung. Aber die in dieser Religion sichtbar gewordene Aufspaltung von Sinnlichem und Übersinnlichem mit der unbedingten Überordnung des letzteren über das erstere mußte nun auch nach außen hin in einer Trennung von Profanem und Heiligem in Erscheinung treten, und es mußte zu einer getrennten Darstellung dieser beiden Faktoren in den beiden „Allgemeinheiten“ von Staat und Kirche kommen. So bildete sich denn im Mittelalter zum erstenmal reine Kirche, die vom Staat umschlossene Einheit der alten Welt war aufgelöst, denn das neue Weltsystem, das sich nun zu formen begann, mußte an Stelle der alten Einheit nun in einer doppelten Aufgipfelung zur Sichtbarkeit gelangen und damit dem Menschen auch äußerlich sein zwiefach geschiedenes Wesen sinnfällig zum Ausdruck bringen. Die Domäne des politischen Lebens wurde das Irdische, die des kirchlichen das Über-

---

[48]) a. a. O., S. 389.
[49]) a. a. O., S. 390.
[50]) Auch diese Wendung erinnert wieder stark an Hegel.

irdische. Oben aber gründete sich — als Nachbild, „jener Hegemonie, in der die göttliche Weisheit das Universum aller Dinge gebildet hatte" — durch irdische Naturen symbolhaft repräsentiert, ein „geistig Sonnenreich", ein „Himmelsstaat", eine „Organisation zum Göttlichen", die, unmittelbar im Unsichtbaren sich verwurzelnd, nun nach abwärts mit dem „irdischen Gewächs"[51]) sich verflocht, das alle Erdenhaftigkeit bestimmte und alle menschlichen Interessen regelte und so aufs Neue eine Einheit wieder herzustellen sich bestrebte.

Die Ordnungen, die sich die „Abstraktion" innerhalb dieser beiden Allgemeinheiten schuf, waren die Hierarchie und die Feudalverfassung, beide in ihrem Aufbau durch das gleiche bildende Prinzip geformt und somit auch zusammen die gleiche Metamorphose durchlaufend. In der germanischen Staatsgründung mit ihrem Prinzip des „Ansteigens der Gewalten" hatte Görres im Unterschied zum römischen Kaisertum, das die größte Freiheit des Herrschers mit der tiefsten Knechtschaft des Sklaventums in sich vereinigte, eine weise Verbindung des Triebes nach Freiheit mit dem nach der Allgemeinheit gesehen, wie sie nun auch im Feudalsystem ihren Ausdruck fand. Damit war zugleich auch eine rechte Erweiterung der politischen „Abstraktion" der Geschichte, die im Römerstaat durch die Ausprägung des Kaisertums ihre Spitze erreicht hatte, im Sinne der historischen Entwicklung gegeben. So ist hier zum erstenmal die Freiheit — in ihrer Verbindung mit dem Allgemeinen — zum durchgängigen Prinzip der Staatsbildung geworden[52]).

Das gleiche Bild des ausbalancierten Verhältnisses beider Prinzipien bot auch die hierarchische Ordnung der Kirche, indem auch sie in ihrer Gliederung von den Besonderungen zu immer allgemeinerer Gestaltung über Laien, Priester, Prälaten, Bischöfe und Erzbischöfe bis zum letzten Glied im Papsttum aufstieg, mit dem sie zugleich ins Unsichtbare hinüberreichte. Daneben aber hatte auch das andere Prinzip seinen Platz, das der geistlichen Freiheit, repräsentiert „durch Kirchenväter in den Conzilien", die als einzelne Glieder wohl dem Oberhaupt untergeordnet waren, in „gemeinsamer Vereinigung" aber eine „freie

[51]) a. a. O., S. 391.

[52]) Auch dieser Gedanke von dem erstmalig in der germanischen Welt erreichten durchgängig zur Herrschaft gelangten Prinzip der Freiheit läßt an die Hegelsche Geschichtsdeutung denken.

Genossenschaft"[53]) bildeten, über die der „heilige Geist ausgegossen schwebte", die daher „wesentlich die gesetzgebende Macht in der Kirche besaßen", und so war in schöner Wechselwirkung das Bedingte zugleich auch wieder das Bedingende und die Freiheit auch hier mit dem alle Besonderungen in sich vereinenden Allgemeinen aufs beste verbunden.

So stellte die Religion in diesem Riesenorganismus, in dem der Staat das „Muskelsystem" bildete, das begeistigende „Nervensystem" dar, und während das Haupt dieses „Titanen" der himmlischen Welt geöffnet war, gliederte sich ihm nach unten hin die irdische Staatenwelt an, und es war damit — trotz der Aufspaltung — eine Einheit von Irdischem und Überirdischem, Sinnlichem und Geistigem geschaffen, die bisher nicht ihresgleichen gehabt hatte.

Der Kirche aber, als der Darstellung des Übersinnlichen, der Idee des Göttlichen, mußte damit auch die Suprematie über den Staat zukommen, da das Übersinnliche allein „Blüte des Sinnlichen" und somit das „Begeistigende" des Staatslebens sein konnte, und damit war auch zugleich ein Spannungsverhältnis zwischen diesen beiden Faktoren in einer Stärke gegeben, wie es im Altertum, wo alles unter der Dominante des Staates zu einer Einheit zusammengefaßt gewesen war, niemals der Fall sein konnte. Wohl war darum diese Idee des Mittelalters, die zerstörte Einheit in neuer Form und unter der Komponente der Kirche wiederherzustellen, groß, aber diese so geformte Idee einer neuen Lebenseinheit, wie sie im Mittelalter sich zur Wirklichkeit konkretisieren sollte, wurde nun zunächst politisch untergraben durch das „plumbe Ungestüm" der Kaiser, mit dem sie sich, allerdings auch oft durch Übermut von der anderen Seite gereizt, erhoben, was zur Zerrüttung jener harmonischen Einheit allmählich zu führen und „Disharmonie und Krampf und Sturm" in das System zu bringen begann, sodaß der Bau zerfiel, der in „zweien Welten seine Fundamente hatte[54]). Das Verderben begann im Irdischen und setzte sich dann auch im Geistigen fort.

Der tiefste Grund aber ist der, daß man den Zusammenhang mit dem Allgemeinen verlor und dafür die Besonderheit postulierte, das reine Für-sich-sein. Sowohl der europäische Staatenverein wie auch das Gefüge des Rei-

---

[53]) a. a. O., S. 394.
[54]) a. a. O., S. 395.

ches selbst lösten sich in ihre Bestandteile auf, indem jeder Teil auf seine Selbständigkeit pochte und damit die Bindung an das Allgemeine zerriß. Dazu kam außerdem noch die Erfindung des Schießpulvers, die dazu beitragen mußte, die alte Ordnung völlig hinfällig zu machen und der erwachenden Besonderheit nur noch neue Hilfskräfte zuführen mußte.

Und dieser „Sündenfall" aus der Idee des Allgemeinen in den Begriff des für sich seienden Besonderen vollzog sich auch im Geistigen, indem der Witz und die sondernde Kritik in das Reich des Glaubens eindrangen und damit die Kirche von innen her in ihrer Wesenheit zu unterhöhlen begannen, denen die Päpste selbst, indem sie die Reinheit der Gesinnung verloren und in Lasterhaftigkeit verfielen, nur eine allzu gute Angriffsfläche boten. So löste sich auch hier die Einheit der Idee in die Besonderheit der Begriffe auf, und darum bedeutet die Reformation, trotz allen guten Willens ihrer Urheber, dem Hinfälligen neuen Geist einzugießen, nur noch die nach außen hin sichtbare Liquidation dieses im Inneren längst schon wirksamen Prozesses. Da die Idee zurückgetreten war, konnte es auch der Reformation nicht gelingen, sie wieder von neuem zu fassen, auch dann nicht, wenn sie auf das Urchristentum zurückzugehen sich bestrebte. Sie verging sich damit nur gegen das Gesetz des geschichtlichen Lebens, denn sie hätte wissen müssen, daß die Natur nie einen „Regressus macht"[55]), der Strom nie zu seiner Quelle zurückkehren kann, ebenso wie auch der Mensch nie wieder zu seiner Jugend zurückzufinden vermag. Darum auch mußte sich ihr Streben von selbst aufheben, da nur nach vorwärts, weiter nach der Abstraktion hin, die Religion noch eine Zukunftsmöglichkeit hatte. So war ihr Werk letzlich ebenfalls nur ein Lossagen vom Allgemeinen und eine Konstitution nach eigenem Maß und eigener Regel in der Besonderheit. Die erste reine Kirchenbildung mußte sich auflösen, weil jene freischwebende Wechselwirkung von Freiheit und Allgemeinheit in ihr zerstört worden war, darüber hinaus mußte aber auch die Zeit des Christentums ihr Ende finden, war es doch das Reich des Glaubens gewesen, dieser aber durch die Schärfe des Witzes und der Kritik in seinem Wesen vernichtet worden. Damit hatte wieder eine Reflexionsstufe der Religion ihren Abschluß gefunden und eine neue,

[55]) a. a. O., S. 399.

erhöhte muß sich zu formen beginnen. Von diesem Blickpunkt aus handelten die Reformatoren durchaus als Organe des Weltgeists. Das zeigte sich deutlich auch in der Tatsache, daß ihr Streben bald in Verbindung mit der Politik trat, wodurch ihre Erscheinung historisch wurde, damit aber zu einem notwendigen Produkt des Zeitgeistes, „der gewaltsam auf Vernichtung des Alten drang, weil er Neues, Großes gestalten wollte"[56]). Die ganze Zeit, die nun folgte, von der Reformation bis zur französischen Revolution, bedeutet somit die „Passion des Christentums", das sterben mußte, damit von neuem die Religion ihre Auferstehung feiern kann. So liegt denn der „ganze Himmel des Mittelalters abgeblaßt, im verglimmenden Strahlenscheine hinter uns zurück"[57]), das Zeitalter ist abermal in sich zusammengebrochen, „die Götter sind wieder zurückgegangen in die Elementenwelt", und die Kirche hat ihre Unabhängigkeit verloren, weil sie zum Element und Werkzeug des Staates geworden ist. Das Schicksal und die Nacht sind über die Erde hereingebrochen und haben sie von neuem der Notwendigkeit unterworfen.

Aus all dieser Trostlosigkeit[58]) erhebt sich nun die bange Frage: „Was denn wohl fernerhin werden möge aus dieser seltsamen Verworrenheit? Ob die Geschichte hier geschlossen sei oder ob, wie es bisher gefunden, die Gegenwart nicht wieder die Mutter einer anderen erweiterten Zukunft ist, in der eine neue Welt nach größeren Formen angelegt und vorbereitet werden soll?"[59]) Görres gibt die Antwort: Nicht unnützes Reden oder falsches Pathos hilft aus der Not der Gegenwart heraus, sondern tiefstes, ethisches Verantwortungsbewußtsein. Es ist diesem Geschlecht darum geboten, zunächst einmal auf sich selbst zu sehen und zu erkennen, daß die Sündhaftigkeit des Zeitalters auch die eigene ist, daß alle ihren

---

[56]) a. a. O., S. 400.
[57]) a. a. O., S. 411.
[58]) Wie stark Görres den geistigen Niederbruch seiner Zeit empfindet, zeigt ein an Villers gerichteter Brief, in dem er über den Mangel an philosophischer Erkenntnisbereitschaft klagt und von den Menschen das sarkastische Urteil fällt, daß sie „noch unendlich mal weniger Philosophie als Religion bedürfen", und daß sie, ehe sie noch an das „Abgewöhnen des Kaffees gedacht", jene als „einen weit größeren Luxusartikel abgeschafft haben" (Schellberg, Auswahl, Bd. 2, S. 118).
[59]) Görres Werke 3, S. 404.

Teil der Schuld hinzugeliefert haben, und kein dünkelhaftes Pharisäertum soll dazu verleiten, sich als unbefleckt und rein zu betrachten. Aber auch die eigene Erniedrigung, falls man sie zugesteht, soll nicht in falschem Märtyrertum mit dem Heiligenschein eines Sühnopfers für die Zukunft umkleidet werden, denn es wäre eine Sünde wider die Geschichte, wollte man ihr den eigenen Egoismus anheften. Nein, wenn der Mensch der Notwendigkeit untertan wird, dann ist es sein eigenes Werk oder vielmehr Nichtwerk, sein Mangel an Tätigkeit, und darum wird ihm alles dies auch in voller Verantwortung zugerechnet werden.

Gerade an dieser Stelle, die man nahezu eine „Confessio" Görres' nennen könnte, wird deutlich, wieviel stärker Görres sich von der Verworrenheit und Paradoxie der Wirklichkeit angerührt weiß, als manche seiner Zeitgenossen. Er fühlt sie als Schuld und — das ist wesentlich — auch als s e i n e Schuld, und der Begriff der Verantwortung eben dieser Wirklichkeit und ihrer Gestaltung gegenüber kommt aus einem ethischen Tiefenbewußtsein, wie es nur in dem lebendig werden kann, der der Wirklichkeit mit ihren Antinomien ohne Scheu ins Auge blickt. Die Wurzel der Schuld liegt im Menschen, seine Trägheit und damit die Preisgabe des Geistes an die Notwendigkeit haben die Verwirrung heraufgeführt, das aber wird ihm zugerechnet werden, „und die Verantwortung liegt auf ihm"[60]). In solchen Sätzen zeigt sich ganz unerbittlich die „Krisis des romantischen Geistes"[61]), wie es Knittermeyer bezeichnet. Eben, weil Görres nicht von der reinen Spekulation ausging, deswegen ist wohl sein Blick zugleich auch schärfer für das tatsächliche Geschehen — allerdings in seiner Idee von der kommenden Kirche des reinen Geistes wird sich auch wieder zeigen, wie sich ihm — trotz dieser Erkenntnis — doch alle Knoten auflösen in die Harmonie des Reiches der reinen Wahrheit. Aber d a ß — trotz aller immer wieder hinzutretenden Spekulation — auch solche Tiefenblicke möglich sind, zeigt doch den beginnenden Einbruch in die idealistische Welt des romantischen Geistes durch eine tiefere Erkenntnis von dem im Anspruch der Wirklichkeit stehenden Menschen und seiner Verstrickung in sie.

---

[60]) a. a. O., S. 404.

[61]) Knittermeyer, Schelling und die romantische Schule, S. 357 ff.

Görres' Neigung zur spekulativen Konstruktion läßt ihn jedoch auch bald wieder in Bahnen einlenken, die ihn über alle gegenwärtige Verworrenheit hinweg das Kommen eines neuen Reiches erhoffen lassen, und in dieser eschatologischen Erwartung sieht sein zukunftsgläubiger Optimismus selbst in dem tiefen Niederbruch der Zeit den Keim für das werdende Neue.

Das gegenwärtige Geschehen ist durch des Menschen Trägheit wie ein Naturprodukt von der Notwendigkeit beherrscht, und alles geistige Bewußtsein liegt in tiefem Schlaf. Aber auch darin selbst muß man einen „Progressus" gegen die Vergangenheit sehen; denn je weiter der Geist — sich von der Materie losreißend — ins Allgemeine sich erhebt, desto tiefer wird aus solchen Höhen auch der Sturz sein, aber durch die immer stärker werdende Kraft des lebendigen Geistes wird einmal schon der Sturz in seinem Fall selbst gebrochen werden, und die Erhebung aus dem „Zwischenreich der Natur" wird zum anderen immer schneller und kräftiger geschehen, so wie ja auch der Schlaf beim reiferen Menschen immer kürzer wird. Darum darf auch die Geschichte auf einen erneuten Aufschwung hoffen.

Wenn auch die Zeit in ihrem Atheismus Gott abgesagt und an das Unheilige sich verloren hat, soll ihr darum das Göttliche nicht mehr erscheinen? Görres gibt die Antwort: wenn auch die Generation in ihrem Wahne von Gott sich abgewandt hat, „er hat sein Antlitz nicht von ihr gewendet"[62]), es wird darum die Zeit von neuem sich verjüngen, und es sind die Katastrophen der Geschichte in diesem Sinne durchaus positiv zu werten, da sie das ungeduldige Regen des Menschengeistes, der weiter vorwärts will, verkörpern. Und so hat auch die „verworrene, zerrissene, übereinandergestürzte Gegenwart" ihren Wert[63]). Die neue Aurora beginnt sich schon zu zeigen, in der nun der „Wahrheit göttlich Reich" auf das Gottesreich des Glaubens gegründet werden wird, ein neues Weltreich wird entstehen, tiefer in der Natur verankert als das alte[64]), weil es auch nach oben immer weiter sich

[62]) a. a. O., S. 409.
[63]) a. a. O., S. 408.
[64]) Diese „Verbreiterung der Basis" sah Görres in der Kolonialgründung, denn nachdem mit dem Christentum die Sklaverei aufgehört hatte, war wohl eine Veredlung des Menschengeschlechts eingetreten, zugleich aber auch eine Entwurzelung aus der Erde und ein Schwinden der Zufuhr des „Lebenssaftes". Hier schuf die moderne Zeit in richtigem Instinkt Ersatz im Kolonialwesen.

im Geistigen erhöht, denn aus der neuen Zeit ist auch eine weitere Bewußtseinssteigerung hervorgegangen, ein „allgemeiner Transzendentalism" hat sich in ihr ausgeboren, der seinen Anfang bei der Buchdruckerkunst nahm, die zum ersten Male eine Gemeinschaft der Geister ermöglichte und alle Nationen zu einer Gemeinde zu sammeln begann, und darum liegt in der Erfindung der Buchdruckerkunst eigentlich der Beginn der neuen Zeit.

Denn dadurch wurden auch im Reiche des Geistes die Schranken niedergerissen, und das Prinzip der Freiheit ermöglichte allen den Zutritt zu diesem Reiche. Auch hier also eine Überwindung der „narkotischen Naturgewalt" durch die Freiheit des Geistes und eine Vernichtung aller Besonderheit um des Allgemeinen willen. Die alte Kirche war auf den Glauben und die Ethik, das sittliche Handeln des Einzelnen basiert, die neue Kirche aber wird sich nun im Geiste und in der Wahrheit gründen, ihre Grundfesten beruhen in den Laien aller Nationen, von denen sie sich in stufenweiser Progression zu immer höherer Allgemeinheit steigert. Alle Besonderheit schwindet und löst sich mehr und mehr auf in der alles verzehrenden Flamme allgemeiner Geistigkeit, die auch die Erde und die Natur durchdringt und sie in ihrem Glanze verklärt. So werden die Sünde und Ruchlosigkeit immer mehr schwinden, denn an ihnen hat Gott keinen Teil, der allein im Tüchtigen und Guten lebt und weiterbildet, nicht aber in der Nichtigkeit des Bösen, das sich selbst vernichten und damit aufheben wird[65]). Die große historische Erscheinung der so trostlos erscheinenden Gegenwart ist der überall sich regende „Enthusiasmus" für „Kunst und

[65]) Das Böse wird also auch von Görres — ganz im Sinne der Romantik — als ein Negatives gefaßt, das kein Wesen hat. Ähnlich hatte auch Fr. Schlegel in seinen „Philosophischen Vorlesungen" 1804—1806 das Böse als ein Nichts, das sich selbst verzehren muß, gesehen und sein Prinzip in der Absonderung, dem sich selbst verzehrenden Egoismus erkannt und in seiner Vernichtung die einzige Vernichtung erblickt, die die Philosophie annehmen kann. In ähnlicher Form setzt sich später auch Schelling in seinem Aufsatz über die menschliche Freiheit mit dem Bösen auseinander, indem er ihm nur Realität im Gegensatz zum Guten zubilligt, und so ist und hat es kein Wesen, sondern nur ein Unwesen, das eben nur im Gegensatz zum Guten, nicht aber an sich eine Realität besitzt, Gott hat an ihm keinen Teil noch läßt er es zu, und am Ende wird es als Nichtigkeit in sich selbst zurücksinken. Görres wird diesen Gedanken später noch öfter immer wieder aussprechen, wie es sich im weiteren Verlauf der Arbeit zeigen wird, allerdings auch in bewußter Distanzierung gegen diese beiden Denker in ihren späteren Anschauungen.

Wissenschaft", „höhere Reinheit und Sittlichkeit", und in ihnen bildet sich — namentlich bei den Deutschen — das Medium, in dem „die Religion in neuer Glorie" wiederkehren und der „wahre Äther, in dem die neue Kirche" leben wird. In Philosophie, Poesie und Ethik — in dieser Dreizahl gleichsam die göttliche Trinität transparent werden lassend — fängt sich schon das Heiligtum für den neuen Bau der Kirche zu fügen an, und alle egoistische Absonderung im Geisterreiche findet sich zu einer neuen Hierarchie zusammen, die, frei in sich selbst, doch dieser Trinität sich unterordnet und somit in erneuter und erhöhter Form jene Verbindung von Freiheit und Allgemeinheit wiederholt, wie sie in der Kirche des Glaubens schon einmal bestanden hatte.

Freilich, diese durch das Christentum gegründete und bereitete Zeit der „freien Geistigkeit" ist nicht gleich in ihrer Vollkommenheit da, sondern hat — ähnlich wie Hegel später die Entwicklung der absoluten Religion des Christentums interpretiert — ebenfalls ihre Entwicklung, denn auch sie ist ja eben noch „Zeit" und kann sich darum auch dem in ihr wirkenden historischen Prinzip des „progressiven Ansteigens" nicht entziehen, noch wirkt die Natur auf das Geschlecht, das sich nicht aus ihrem Anspruch sogleich lösen und darum auch die Notwendigkeit aus der Geschichte nicht sofort ausscheiden kann. Die neue Zeit und damit auch die neue Kirche können darum zunächst erst mit einer „freien Notwendigkeit" beginnen und nur allmählich — mehr und mehr fortschreitend — sich weiter in ihrer wahren Wesenheit enthüllen. Das Christentum und die aus ihm erwachsene Kirche des Glaubens bedeuten gleichsam die „Wiedergeburt des Geschlechts in neuer verjüngter naiver Kindlichkeit", nun muß es, darüber hinaus in „erweiterten Verhältnissen zur neuen Heldenjugend" erwachsen, „um dann ein kräftig Mannesalter zu durchleben"[66]). Durch die Reformation ist die erste Phase abgeschlossen, der Glaube, der, als das Wesen jener Kirche, ja nicht Freiheit selber war, hat die Selbständigkeit „frei gelassen", die sich nun ein neues Leben gründen und eine neue Kirche bauen soll.

So ist das Prinzip der Freiheit und damit des Geistes zwar zum erstenmal im Christentum im Gegenstaz zur Antike — wo das Schicksal und die Notwendigkeit

[66]) a. a. O., S. 411.

herrschten — als ein allgemeines durchgebrochen, aber erst im Laufe der Zeit kann es sich durch immer erneute Metamorphosen dahin entwickeln, daß es sich in höchster Vollendung selbst begreift, daß die Urbilder der Dinge und die Abbilder — die Dinge selbst — eins werden, Denken und Anschauung nicht mehr getrennt sind und somit „Gott erst wahrhaft und ganz aufgehe"[67]). Damit wird die Geschichte — und zugleich auch die Religion — als ein immer stärker sich vollziehendes Selbstverständnis des Geistes angesehen, der in der Welt der Wirklichkeit zugleich der Notwendigkeit gegenübergestellt ist, bis er, diese immer mehr überwindend, am Ende auf seiner höchsten Höhe völlig sich selbst begreift.

Mit dieser spekulativen Zukunftshoffnung schließt die Betrachtung vom Wachstum der Religion in der Geschichte ab. Was ergibt sich daraus für Görres' Stellung zu Religion, Christentum und Kirche?

Die höchste Form der Erkenntnis göttlicher Offenbarung ist nicht im Glauben sondern nur in der reinen, intellektuellen Anschauung möglich, Philosophie, das Reich der Wahrheit, war ja auch die geistigste Entfaltungsmöglichkeit der Mythe gewesen. Nicht im Glauben, sondern im reinen Wissen ist erst die volle Freiheit erreicht. Das Christentum, wesentlich auf Ethik und Glauben gegründet, schloß wohl schon das Reich der Ideen auf und gab so dem Menschen die Möglichkeit, durch Sichtbarmachung des wahren Seins sich für dieses zu bereiten. Es hat wesentlich hinweisende, vorbereitende, heiligende Funktion, und auch die Mittlerschaft des Logos hatte ja die gleiche Bedeutung. Noch aber ist der Zwiespalt von Irdischem und Überirdischem in ihm nicht völlig überwunden, und es kam zu jener Doppelbildung und später auch Spannung zwischen Staat und Kirche. Noch hatte das Überirdische, das Element der Kirche, nicht endgültig sich durchsetzen können, und es mußte zum Auseinanderbruch dieses Weltsystems durch die Reformation kommen. Die Zukunft aber, die immer mehr unter dem Zeichen der Überwindung des Sinnlichen durch das Übersinnliche, des Sieges des Geistes und der Freiheit über das Fleisch und die Notwendigkeit stehen wird, wird auch jenen Zwiespalt von Staat und Kirche nicht mehr in solcher Schärfe kennen, weil sie sich immer mehr nur noch in einer Kirche des reinen Geistes, einer Gemeinde der Heiligen gründen wird, um am Ende der Zeiten aufzugehen in Gott.

[67]) a. a. O., S. 413.

Hier wird nun ganz besonders deutlich, wie unter dem Zwange dieser spekulativen Konstruktion jene blitzartig auftauchende Erkenntnis von der Dämonie des wirklichen Geschehens sich völlig auflöst in eine rein idealistisch-platonische Welt[68]). Es steigt also die Kirche, zuerst tief verschlossen in dem elementar-kosmischen Naturdienst, dann in der Antike und seiner sinnlich-antropomorphen Gottesvorstellung völlig umfaßt und aufgenommen vom Staat, zuerst im Christentum zum erstenmal als ein Eigenwesen neben dem Staat auf, bis sie in der Zukunft zu der allein dominierenden Form menschlicher Lebensordnungen wird. Kirche, natürlich in weitestem Sinn gefaßt, ohne jeglichen Anstaltscharakter, als eine ganz innerliche, ganz geistige Kirche, die auf der Stufe der Philosophie, der reinen Anschauung alles in sich umfaßt, als eine Gemeinde der Geheiligten und schließlich als das Reich Gottes selbst.

So löst Görres auf seine Weise — von der Mythe ausgehend — das Problem von Glauben und Wissen, Religion und Philosophie in stufenförmiger Verschlingung beider, und die Begriffe der Geschichte, Philosophie, Religion und Mythe sind so eng miteinander verkoppelt, daß sie niemals ganz scharf zu trennen sind. Aber er wollte ja auch kein logisch-philosophisches System ausfeilen, sondern jene „Hieroglyphen" zu deuten versuchen, in denen symbolhaft die Gottheit sich in der Mythe offenbart hat, und eben dieses symbolhafte Denken ist für seine ganze Darstellung charakteristisch. Hier zeigt sich deutlich der Einfluß Creuzers, der ihm ja auch in der Wertung des Religiösen durch den Logosbegriff ein starker Anreger gewesen war. Die ganze eschatologische Zukunftshoffnung Görres' dagegen, sein optimistischer Glaube an den Heilsplan Gottes, der sein Antlitz nicht von der Menschheit abwendet, seine ganze Auffassung von der Unsterblichkeit des Lebens und seiner immer erneuten Palingenesie und Metamorphose, wie auch der Gedanke des immer wachsenden Guten und der Nichtigkeit des Bösen, für das — wie Herder formulierte — nicht Raum im Reiche Gottes ist, das alles zeigt, wie stark Herder jetzt in ihm wirksam ist, von dem er selbst einmal bekannte,

---

[68]) So schwindet auch die Wirklichkeit des Staates, und diese Ausschaltung des Politischen ist ganz besonders bezeichnend für die Zeit des Niederbruchs Preußens, man rettet sich in den Geist, weil der Staat und damit die konkrete Wirklichkeit versagte.

daß er ihn am nachhaltigsten beeinflußt habe. Daneben läßt seine ganze Ideenlehre, die ja gerade in der Deutung des Christentums so klar zum Ausdruck kam, auf platonisch-neuplatonische Nachwirkungen schließen. Auch Kants Begriff vom „radicalen Bösen" klingt noch in Görres nach, ein Requisit seiner Aufklärungsepoche. Sogar Leibnizens Monadologie leuchtet einmal auf[69]), und sein mehrmaliges Operieren mit dem Begriff der „Intelligenz" weist auf Schelling hin.

Und doch ist Görres dennoch ein Eigener, arbeitet er alle Strömungen in ein Neues und Einmaliges um, sodaß er letzlich nirgends g a n z einzuordnen ist, sondern irgendwie immer die Grenzen durchbricht, vieles mit der Romantik teilend und doch auch — wie Knittermeyer andeutete — schon ihre Krisis in sich bergend.

V. Görres' Idee einer „Ecclesia spiritualis" in dem Nach-Heidelbergischen Schrifttum bis zum Jahre 1810.

1. Die Gedanken über Gott, Religion und Offenbarung in der „Mythengeschichte der asiatischen Welt".

In großen Zügen hatte Görres die Entwicklung der Religion verfolgt, verquickt mit der Geschichte hatte er sie aufsteigen sehen von ihrer mehr poetisch-mythischen Form im Altertum über die stärker ethisch ausgerichtete Ausprägung im Christentum zu einer reinen geistigen Verklärung in der Zukunft. Diese gewonnene Erkenntnis nun aus den Mythen selbst zu erläutern, sie zu historisieren, ist die Absicht der auf die Heidelberger Zeit folgenden Jahre — Görres befand sich seit 1808 wieder in Koblenz — deren erste und einzige Frucht die 1810 erschienene „Mythengeschichte der asiatischen Welt" ist. Es sollte dann— wie er an die Brüder Grimm am 23. September 1811 schrieb — eine Fortsetzung der Mythengeschichte „ins Christentum hinüber bis zu uns hinauf und weiter darüber hinaus") folgen, und Görres hatte auch bereits mit dem Studium der Kirchenväter und Mystiker begonnen. Leider ist der Plan nicht zur Ausführung gekommen, da die politischen Ereignisse bald dem ganz dem Studium der religiösen Ausdrucksformen der Völker hingegebenen Leben Görres' ein Ende setzen und ihn erneut in das

[69]) a. a. O., S. 409.

Geschehen der gegenwärtigen Wirklichkeit seines Volkes hinüberwerfen sollten. Aber schon das, was wir von ihm besitzen — eben die „Mythengeschichte" und dann den Aufsatz vom „Fall der Religion und die Bedingungen ihrer Wiedergeburt" — lassen doch das Charakteristische seiner Denkart, wie es sich in Heidelberg zu formen begonnen hatte, klar heraustreten und Görres hat in diesen Jahren eine so starke Tiefenfundierung seiner Anschauungswelt vorgenommen, daß er sich aus dem Bann dieser Gedanken nur langsam zu lösen vermag und manche Ideen auch noch in den Schriften der späteren Zeit in ihrer Wirkung durchaus zu spüren sind.

In dem vorigen Werk hatte er sich gleichsam den Rahmen gespannt, den er jetzt erst konkreter zu füllen beginnt. Nicht der ganze Umfang seiner neuen Erkenntnisse, wie er sie nun am Paradigma der asiatischen Mythen gewinnt, kann hier erörtert werden, sondern nur soweit, als sie zur Erforschung seiner religiös-kirchlichen Ideenwelt dienen. Ganz klar beginnt sich ihm hier nun das „Diagramm" für die Entwicklungslinie der Geschichte — und zwar der Geschichte der Menschheit und damit zugleich auch des bewußt gewordenen Geistes — abzuzeichnen: es ist nicht der geradlinige Fortschrittsgedanke seiner Jugendideale, es ist auch nicht der Kreis, der immer wieder in ewig gleicher Weise in sich mündet, den er darum auch als Stigma des Naturgeschehens und aller mechanischen Vorgänge erkennt, sondern es ist die Spirallinie, die allein dem menschlichn Sein entspricht, denn so, wie der Mensch Bürger zweier Welten ist: der natürlichen und der geistigen, so ist auch in der Spirallinie beides vereint: der Kreis als Zeichen mechanisch-natürlichen Geschehens, zugleich aber auch das Aufwärtsstreben des Geistes in den sich nach oben windenden Ringen der Spirale. Die Form der Spirale bleibt sich aber nicht gleich, sondern sie ist wie die eines umgekehrten Kegels: vom kleinsten Punkt der Reflexion beginnend, steigt sie in die Höhe bis sie, ins Unendliche so sich erweiternd, aufzugehen vermag in Gott. Und auch die Kontinuität aller Entwicklung liegt in diesem Bilde beschlossen; unaufhörlich läuft die Spirale weiter, und jeder neue Erhöhungsumgang ist nur möglich auf dem vorhergehenden, den er in erweiterter, erhöhter und allgemeinerer Form in sich aufgenommen hat. So ist ihm denn die Spirallinie zur „Kurve des Fortschritts in der geistigen Natur" geworden, da der „Geist mit dem Kreise", die „Freiheit mit

der Trägheit" ringt[70]). Diesem Gesetz des Geistes ist nun alle menschliche Tätigkeit unterworfen, und alle Äußerungen menschlicher Erkenntnis sind in jene Kurve aufgenommen. Unter diesem Blickpunkt ist daher auch die Entwicklung der äußeren Religion, ihrer „Form", wie sie Görres im Gegensatz zu ihrem Wesen bezeichnet, zu betrachten, denn auch sie ist ja mit dem Begriff der Geschichte und des Geistes — das war ja im vorigen Kapitel deutlich geworden — aufs engste verbunden. Und so muß auch von ihrer „positiven Äußerlichkeit" gelten, was für Görres zum wesentlichen Merkmal der Menschheitsgeschichte geworden war: auch sie muß mit der stets sich erweiternden Reflexion zu immer höheren und geistigen Religionsformen sich entwickeln, und er faßt diesen ganzen Entwicklungsvorgang der Religion in ihrer äußeren Darstellung einmal in dem prägnanten Satz zusammen: „. . . also auch ist die Religion selbst in ihrer irdischen Gestalt im Natürlichen zuerst geboren, um im Geistigen sich sterbend zu verklären"[71]). Aber nicht nur die Vielheit der Formen in der Sukzession des geschichtlichen Verlaufs sieht Görres, er sieht auch das Bleibende, die Einheit in der Vielheit, oder, wie er sich ausdrückt, die

---

[70]) Görres, Werke 5, S. 20/21.

[71]) a. a. O., S. 299. Vgl. auch weiter die an das vorige Kapitel erinnernde Auffassung der Mythe als einer „Himmelpflanze", wie sie in folgenden Ausführungen deutlich wird: „So ist auf diese Weise dann die ganze religöse Genesis ein einziges Gewächs, das Gott selbst zuerst gepflanzt, und das von ihm getränkt mit Himmelslicht und Erdenfeuchte, freudig durch alle Zeiten sich entfaltet, getrieben von einem Leben, das durch alle Glieder sich verbreitet und dort wie in der Rebe in anderer Zeit, an anderem Ort, immer in einem anderen Feuerwein erglüht". S. auch am gleichen Ort weiter oben den Satz: „Mit dem Pflanzenhaften und der Vielheit hat aller Dienst begonnen in der frühesten Zeit, zu animalisch naivem Instinkt und lebenswarmen Gefühlen ist er fortgeschritten, zur Allgemeinheit und der Weite des Gedankens hat er sich zuletzt erhoben". Zu der Auffassung vom Wachstum der Religion vgl. auch noch S. 19, S. 292, S. 302. Unleugbar tritt hier die Verwandtschaft Görresischer Gedankengänge mit Herderschen Anschauungsformen zu Tage, wenn man etwa Formulierungen liest wie: „Wachstumsstufe", „Seelenwanderung", „vielfältig wiedergeboren werden", „Altes ist vergangen, Neues wird immer wieder", oder auch der immer wiederkehrende Begriff der Metamorphose (s. z. B. S. 18). Ähnlich wie bei Herder ist auch der Entwicklungsbegriff selbst von Görres mehr im Sinne von Entfaltung gemeint, was bei beiden immer wieder am Paradigma des vegetativen Lebens gedeutet wird, bei Herder ist es der Baum, bei Görres die Pflanze, wie es ja aus der eben zitierten Stelle ersichtlich ist.

„Mitte" in der „Koexistenz" aller Religionssysteme, die ihm durch die Einheit des göttlichen Wesens selbst gegeben ist.

Denn — und das ist ein weiterer wichtiger Gedanke seiner „Mythengeschichte" — es gibt nur eine einzige und gleiche göttliche Idee, da das Wesen Gottes eben das Sein schlechthin bedeutet. Immer wieder definiert Görres dieses Wesen der Gottheit als ein Sein ohne „Wechsel und Wandel" und darum auch ohne alle Geschichte, in ewiger, ungetrübter, unbewegter Ruhe und stiller Klarheit verharrend — unwillkürlich wird man bei dieser Definition gezwungen, an Spinozas Begriff von Gott als einer unbewegten und ruhenden Substanz zu denken — ohne Alter und Wendepunkte als das Urbild über Raum und Zeit, nicht ergriffen, erkannt oder bewiesen durch ein Äußeres, sondern durch sich selbst und eigene Gewähr bestehend, dafür aber allgegenwärtig in Zeit und Raum als der alleinige Seinsgrund aller Dinge und aller Daseinsformen[72]). Denn Zeit und Raum mit allem, was sie sind und enthalten, sind ja nur die Formen der Selbstoffenbarung dieses göttlichen Seins, sie bilden — und vornehmlich die Geschichte — der Gottheit „exoterisch, weltlich Leben, das in rauschenden Strömen abläuft innerhalb der ungetrübten Ruhe des innerlichen göttlichen Lebens"[73]).

Mit dem Gedanken der Offenbarung aber ist ein Begriff gewonnen, der von fundamentaler Bedeutung sowohl für den Kirchenbegriff Görres' als auch für die Erkenntnis seiner ganzen religiösen Haltung — besonders auch dem Christentum gegenüber — ist. Denn gerade an der Analyse dieses Begriffes wird deutlich werden, warum Görres noch nicht zu einem eindeutigen und klar umrissenen Kirchenbegriff kommen konnte, sondern mit dem viel vageren einer allgemeinen Kirche im Geiste operieren muß. Freilich ist sein Offenbarungsbegriff eng verbunden mit seiner ganzen Auffassung der Geschichte als einer endlosen Metamorphose, einem immer weiteren Fortschreiten nach der Abstraktion hin, aber erst dadurch, daß er den Wachstumsgedanken auch auf die Offenbarung selbst überträgt in ähnlicher Weise wie auf die Darstellung der Religion in ihrer „positiven Äußerlichkeit", gewinnt auch sein Kirchenbegriff — trotz aller Einheit-

---

[72]) Vgl. hierzu Görres, a. a. O., S. 17, 18, 285, 298, 303.
[73]) a. a. O., S. 18.

lichkeit, die ihm auf den ersten Augenblick anzuhaften scheint — etwas Fließendes, Unbestimmtes und existiert fast nur noch in der Gestalt einer „unsichtbaren Kirche", die auf alle äußere Institution zu verzichten vermag. Und parallel damit ist ja zwangsläufig auch die Tatsache gegeben, daß Görres mit einem solchen Offenbarungsbegriff unmöglich als ein dem Christentum endgültig Gewonnener angesehen werden darf, so bestechend auch manche Ausdrücke und Formulierungen beim ersten Hinsehen dafür zu sprechen scheinen. Hier ist durch die äußere Hülle des Begriffs hindurchzustoßen, um zu sehen, was in der Tiefe Görres eigentlich damit meint, und Görres selbst hat sich — gerade auch in der Mythengeschichte — einige Male recht deutlich gegen das christliche Dogma ausgesprochen bei — wohlgemerkt — aller Betonung des Wertgehalts der christlichen Lehre. Alle seine Hochschätzung des christlichen Mittelalters wie überhaupt der ganzen Funktion, die das Christentum ihm in der Entwicklung der Religionsformen und damit zugleich auch der Geschichte und des Geistes ausübt, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß es ihm zu dieser Zeit eben noch nicht die absolute Religion geworden ist, über die hinaus es keine höhere Offenbarung mehr geben kann[74]), und das liegt vornehmlich daran, daß sein Offenbarungsbegriff ein dem christlichen durchaus entgegengesetzter ist, das wird sogleich

[74]) Man denke hier z. B. an Hegel, mit dem Görres ja manche Ähnlichkeit in gewissen Formulierungen hat, ohne etwa von ihm direkt beeinflußt zu sein, (Görres lehnte ihn sogar in seiner späteren Zeit ab), der auch den Gedanken des Fortschreitens der Geschichte zu einem immer stärkeren Selbstbewußtsein des Geistes als das Gesetz der menschlichen Entwicklung immer erneut herausstellte, und der doch im Christentum die absolute Religion erkannte, weil eine höhere Offenbarung der göttlichen Wesenheit ihm nicht mehr möglich schien — der aber auch trotzdem das Gesetz der Weiterentwicklung nicht dadurch aufhob, sondern es innerhalb der Erkenntnis dieser höchsten Offenbarung Gottes im Christentum weiter wirken sah. Wenn man diese beiden Haltungen von Görres und Hegel einander gegenüberstellt, dann sieht man gerade an diesem Beispiel, wie sehr der Unterschied der beiden Anschauungen von der Interpretation des Offenbarungsbegriffs selbst her bedingt erscheint. Wie differenziert die Stellung Görres' dem Christentum gegenüber noch eine ganze Reihe von Jahren nachher geblieben ist, das wird jener bekannte Brief an Adam Müller aus dem Jahre 1818 zeigen, von dem weiter unten noch die Rede sein wird. Während Schelling und Fr. Schlegel längst dem Christentum sich in eindeutiger Entscheidung zugewendet hatten, was ihr Übertritt zur katholischen Kirche sinnfällig beweist, steht Görres noch lange zögernd draußen, ehe er den letzten Schritt tut.

aus der näheren Erörterung desselben deutlich hervorgehen.

Auch seine Idee der Offenbarung ist — wie so mancher Begriff bei Görres — durchaus nicht von vornherein eindeutig und klar zu bestimmen. Sie schillert in mehreren Farben, je nachdem er sie von Gott her oder aus der Blickrichtung des Menschen heraus sieht. Demgemäß wechseln auch seine Terminologien beständig, und es gilt bei Ausdrücken wie: Selbstoffenbarung, stehende Offenbarung, äußere Offenbarung, wachsende Offenbarung, immer darnach zu forschen, von welchem Standort aus sie ihre Sinndeutung empfangen haben, und w i e sie darum zu interpretieren sind.

Alle Offenbarung ist Selbstbezeugung Gottes. Wohl hat sich die Gottheit „ganz und ungeteilt in ihrer eigenen Idee erfaßt", aber so, wie sie das in der Einheit getan hat, so will sie es auch in der Vielheit vollziehen, um sich „auch nach ihrer Unendlichkeit in allen ihren Teilen"[75]) zu begreifen, denn nicht nur größer als das Größte, sondern auch kleiner als das Kleinste muß ja das Wesen der Gottheit sein, soll sie alles in sich beschließen[76]). Und dieses Streben der „überschwenglichen Idee der Gottheit nach Darstellung in einer unendlichen Reflexion"[75]) wird in dem Schöpfungsakt Wirklichkeit und damit zugleich zu ihrer Offenbarung. Diese Offenbarung läuft nun in zwei Akten ab, wodurch die beiden Kategorien von Raum und Zeit gegeben sind, die im Universum und in der Geschichte ihre reale Gestaltung erlangen. Denn wohl ist das erste Wort, das Gott spricht, seine erste Selbstdarstellung in der Schöpfung des Universums geschehen. Aber dies genügte nicht der überschwenglichen Idee der Gottheit, um sich ganz in ihrer Herrlichkeit erfassen zu können, und es erfolgte die zweite Offenbarung der Gottheit in der Geschichte, weil erst hier die „Idee des Lebens nach höherem universalem Selbstverständnis" ringt, und alles das, was in der Natur noch dunkel und geheimnisvoll vom Wesen des Höchsten geblieben war, erst hier soweit offenbar wird, „daß jedes Ding zum klaren Verständnis des Ganzen" zu gelangen und der einzelne Reflex die ganze Reflexion widerzu-

---

[75]) a. a. O., S. 17.

[76]) Ein Gedanke, der seit Nikolaus von Kues immer wieder im philosophischen Denken der verschiedensten Zeiten durchbricht: Gott das Maximum und zugleich auch das Minimum.

spiegeln vermag[77]). Es wird also damit die Allgegenwart Gottes in Zeit und Raum mit allem, was sie enthalten, zu einem „Grundaxiom" des religiösen Denkens Görres' in dieser Zeit, und darum: wie ins gesamte Universum, so muß auch in die Menschheit und jeden Einzelnen die reine

---

[77]) Von hier aus erläutert Görres noch einmal eingehend seinen Geschichtsbegriff. Weil Gott das Leben selbst ist, muß alles Leben Gottes Leben sein, und da die Geschichte Offenbarung dieses göttlichen Lebens ist, Gottes Leben aber in der Unendlichkeit seiner Selbstoffenbarung unsterblich ist, darum altert auch seine Geschichte nicht, sie schreitet von Stufe zu Stufe zu immer höheren Abstraktionen, und es ringt immerdar die Form nach dem Wesen, in der Unendlichkeit will sie die Ewigkeit und ihre „eigene Apotheose suchen". Erst von diesem Blickpunkt her läßt sich dann auch erkennen, was denn das Streben und Ziel der Geschichte eigentlich sei. Der Gegenstand, wonach sie ringt, kann nicht die Idee der Gottheit selbst sein, denn da ja die Geschichte deren eigene Selbstdarstellung in der Zeit ist, bildet jene ja selbst den Grund aller Geschichte, ist sie in allem, was Raum und Zeit enthalten, allgegenwärtig. Wohl ist im Ganzen das ganze Wesen der Gottheit offenbart worden, aber sie muß ja auch ebenso im Einzelnen gegenwärtig sein — denn kein Moment kann ja sein ohne Gott — damit aber auch im Einzelnen das Ganze kund werde, muß das Einzelne „zur Unendlichkeit" hinstreben, muß es alle Formen der endlosen Metamorphose durchschlagen", auf daß, wie in unendlicher Vergangenheit die Naturgeschichte in Reflexen abgelaufen ist, so auch „die Geschichte des geistigen Lebens in unendlicher Zukunft ein gleich unendlich geistiges Universum" sich gestalte, in dem „jeder Reflex die ganze unendliche Reflexion beherrscht, und daher die Idee vollkommen sich ganz durchdrungen hat". Das also allein ist der Sinn der Geschichte: das Ringen der Form im Wandel ungezählter Formen — Metamorphose! — nach dem Wesen, das Streben des Einzelnen nach seiner Ganzheit in der Unendlichkeit, des Daseins zum reinen Sein in Gott. Und so bildet denn die Geschichte der „Gottheit exoterisch, weltlich Leben, das in rauschenden Strömen abläuft, innerhalb der ungetrübten Ruhe des innerlichen göttlichen Lebens". Wie die Welt darum mit der Vergangenheit gewachsen ist, so steht die Geschichte unter dem Zeichen des Wachsens mit der Zukunft, sie ist darum der „Naturgeschichte ausgesetzt", denn beide — Universum und Geschichte — bilden ja als Raum und Zeit die in „freier Notwendigkeit" erfolgte Selbstoffenbarung der einen göttlichen Idee, und eben, weil sie beide auf diese Einheit gegründet sind, sind sie auch miteinander verbunden, und nur die Formen sind verschieden, in denen sie nach der Erfassung dieses einen Wesens ringen. Aus diesem Zusammenhang zwischen Natur- und Geistesgeschichte ergibt sich dann auch, daß Görres — wie er die Offenbarung Gottes nicht allein im Universum sich vollenden sah — sie auch nicht einseitig an eine Zeit gebunden wissen konnte, beide sind in der Einheit dieser Idee unlösbar zusammengefaßt, die über ihnen im reinen Urbild selbst steht und eben nur in „freier Notwendigkeit" mit ihnen verknüpft ist.

Idee Gottes hineinleuchten[78]). Wie der Mensch nun diesen göttlichen Grund in sich erkennt, bis zu welchen Tiefen er die Offenbarung dieses höchsten Wesens erfaßt und erfassen kann, das ist abhängig von der „allgemeinen Reflexionsweite" der Zeit, in der er selbst steht, und das stellt dann die Offenbarung Gottes in „menschlicher Zunge", vom Blickpunkt des Menschen her gesehen, dar. Und in diese Sphäre fallen dann auch die Begriffsbestimmungen wie: innere, äußere und wachsende Offenbarung. Innere Offenbarung bedeutet eben, daß der Mensch — in

---

(Es ist interessant zu sehen, wie Görres trotz aller pantheistischen Züge doch auch dieses „Herausgerücksein" der Gottheit über alles Irdische nicht ganz zu vermeiden vermag).

[78]) Damit erfährt auch die Wertung des Menschen eine starke Erhöhung. Görres vertritt dabei eine eigenartige „Keimpunkttheorie", wie sie ja auch seiner Zeit durchaus nicht fremd war, man denke nur an Bonnet und auch an Baader. Nach dem „Bilde Gottes (dem Universum)" war ja der Mensch gemacht, und „sein Atem (seine Absolutheit)" ist ihm eingehaucht, der Faden zwischen Gott und Mensch ist nicht zerrissen, „immer hält die Gottheit die Kreatur in ihrem Keimpunkt mit sich eng verbunden, allgegenwärtig ihrem innersten Wesen nach, wie sollte sie doch dem Leben fehlen, wie sollte dieses dem Alldurchdringenden sich verschließen" (a. a. O., S. 296). Es findet der Mensch, wenn er in seine eigene Tiefe zurückgeht, Gott in sich als die „innerste Mitte" seines Wesens, als „seinen Keimpunkt". Und darum wird alles Besondere an der Persönlichkeit, wenn es aus diesen Tiefen erwächst, so wie auch die Radien eines Kreises aus seiner Mitte hervorbrechen, eben dadurch „Prädikat der Gottheit". Durch alle echte Begeisterung, die aus diesem Bewußtsein der Nähe Gottes emporloht, bricht darum „in aller Zeit die Gottheit flitzend durch. Was in ihr erglüht, das hat sie zu sich hinaufgehoben". Das ist „analogia entis" in reinster Form und steht weit entfernt von aller dogmatisch-christlichen Auffassung vom Menschen.

Von hier aus geht auch der Weg weiter zur Bezogenheit von Mensch und Universum. Da es nur ein Göttliches geben kann, muß es ja den gleichen Grund im Menschen wie im Universum bilden, und so müssen darum „die Brunnen, die alle Persönlichkeiten in sich aufgraben", wenn sie nur „bis zur rechten Tiefe eingefahren, zuletzt aus demselben Ozean des Absoluten schöpfen" (S. 300). So sind Mensch und Welt in Gott und seiner Offenbarung miteinander verknüpft, und durch diese Gemeinsamkeit ihrer Gründung in dem höchsten Sein können sie auch nicht unabhängig voneinander gedacht werden, sondern der Mensch kann nur ein Mikrokosmos jenes Makrokosmos des Universums sein, die „Geschichte der Persönlichkeit" muß der „Geschichte des Alls eingebildet" sein und dieses wieder in jene „zurückgebildet" werden. Auf Grund dieser Erkenntnis einer unaufhörlichen Wechselbeziehung zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos kommt Görres zu folgender Gleichung: All die „Prädikate der Gottheit", die aus der Persönlichkeit in ihrer Tiefe erwuchsen, in ihrer Unendlichkeit gedacht, müssen die „allgemeinen Elemente

seine eigene Tiefe zurückgehend — dort Gott als die innerste Mitte seines Wesens findet, als die „Offenbarung dieser innerlichen Unendlichkeit". Aber dieses Aufleuchten der Idee der Gottheit, das jedem Menschen zuteil wird, es trifft auch in jedem Menschen auf „eigenes Selbstverständnis und äußere Offenbarung", d. h. in der Fähigkeit, wie der Mensch dieses innere Bewußtsein von der Existenz Gottes in den Tiefen des eigenen persönlichen Daseins sich zu deuten vermag und es nach außen hin kund gibt, ist er einmal gewiesen an die Besonderheit seiner eigenen Persönlichkeit (— Gottes Idee offenbart sich ja auch in dem Einzelnen, und jede Persönlichkeit stellt ja ein besonderes Prädikat der Gottheit dar —) aber er selbst ist ja wieder mit seinem Sein eingeschlossen in die Allgemeinheit und somit — wie oben bemerkt worden war — auch in die „allgemeinen Reflexionsverhältnisse der Zeit". Von hier aus erläutert sich dann weiter ganz von selbst der Begriff der wachsenden Offenbarung Gottes. Denn je weiter der Geist im Verlauf der Geschichte zum Verständnis seiner selbst vordringt, je mehr die „Anschauung in Reflexen" sich erweitert, desto größer muß auch die Erkenntnis der göttlichen Offenbarung im Menschen werden. Wenn darum die „frühe Natur des Menschen" „eng befangen", „einfältig" und „beschränkt" war, so müßte sich in ihr demgemäß auch das Bild der Gottheit brechen,

---

des Universums" ergeben, das somit zu einem „kolossalen von Gott beseelten menschlichen Bilde wird". Die „Genesis des Weltalls" wird zur „Genesis des Menschen", beide aus derselben „göttlichen Zeugung" ausgegangen, nur daß sie in jener als „absolute Selbstzeugung außer der Zeit" erscheint, in ihr im Wechsel von Tod und Leben zur Geschichte wird. In dieser Anschauungstiefe löst sich Görres auch das Verhältnis von Besonderheit und Allgemeinheit. Nur wenn die Besonderheit in dauernder Wechselwirkung mit dem Ganzen, dem Allgemeinen steht, sodaß ein fortwährendes Geben und Nehmen auf beiden Seiten sich vollzieht (s. S. 299), ist sie in ihrer Existenz gerechtfertigt. Wenn sie sich aber ausschließt von der Allgemeinheit — Hegel würde es das reine „Für sich-sein" nennen — hat sie keinen Bestand und ist der Nichtigkeit preisgegeben, sie wird dann zum Bösen. Diese Wechselwirkung zwischen Besonderem und Allgemeinem, zwischen Mensch und Universum bildet für Görres die „Veste aller Philosophie und Wissenschaft", von der allein her alles „Wissen und alle Erkenntnis" möglich ist, sie ist — und das ist wichtig — der „Grundton, der in allen Mythen aufklingt". Aus der Mythe also gewinnt Görres wiederum seine Weltanschauung und Weltdeutung, sie ist der archimedische Punkt, von dem aus er seine Welt baut.

„weiter konnte sich die Gottheit ihr nicht offenbaren, als sie sie mit unentwickelten Organen fassen mochte", aber je höher sich die menschlichen Organe entfalten, je weiter der Aufstieg nach der „Abstraktion" hin ging, desto mehr mußte auch das „Bild der Gottheit" wachsen, und seine Offenbarung „größer und umfassender werden"[79]. Und so wird diese eine „s t e h e n d e Offenbarung" Gottes „durch alle Zeiten und bei allen Völkern"[80] im Ablaufe der Geschichte von jedem Volk und jeder Zeit verschieden erkannt und gedeutet in immer wachsenden Ringen, und darin liegt — wie im Wachstum der äußerlichen Religion — alle Kontinuität der Geschichte begründet. Aus dieser Erkenntnis einer unaufhörlichen Kontinuität des Wachsens der Offenbarung Gottes verneint Görres alle lokale und zeitliche Begrenzung der Offenbarung. Die Gottheit ist in j e d e m Moment der Geschichte, nie hat sie jemals einem Volk oder einer Zeit gemangelt. Und weil es überall nur immer ein und dieselbe Idee Gottes ist, die sich in all den verschiedenen Formen — ständig wachsend — offenbart, lehnt Görres auch durchaus den Begriff einer „besonderen Offenbarung" ab, die „geschlossen wäre und durch den Buchstaben den Nachkommen überliefert" würde, und das gilt auch für den Einzelnen. Hier wendet er sich in deutlichen Worten gegen eine dem Einzelnen widerfahrene „besondere Offenbarung", die ihm „wie durch I n f u s i o n e i n g e g o s s e n" das Bild der Gottheit klarer zu enthüllen vermöchte, nicht die „Weihe" sondern die „Zunge" macht die Verschiedenheit der Erkenntnis des Göttlichen aus, d. h. je mehr der Mensch in seine eigenen Tiefen zurückgeht und sich immer mehr dessen bewußt wird, „Organ des Höchsten" zu sein, je mehr er sich „zum Tüchtigen bildet" oder „Tüchtiges in sich durchbildet", desto reiner und edler wird auch das Göttliche aus ihm reden[81], denn in allem Guten wirkt Gott, und so kann auch nichts Gutes ohne Gott

[79]) a. a. O., S. 18.

[80]) a. a. O., S. 343 (Aus den Heidelberger Jahrbüchern).

[81]) Daß dabei immer die Voraussetzung der Gebundenheit an die „Reflektionsverhältnisse der Zeit" mit gegeben ist, versteht sich nach den obigen Ausführungen ohne weiteres von selbst. Interessant ist es, immer wieder zu sehen, wie großen Wert Görres dabei auf das ethische Handeln des Menschen selbst legt. Darum ist er auch noch lange hinaus ein so unbedingter Verfechter der Willensfreiheit des Menschen, der sich Seligkeit oder Verdammnis selbst bereiten kann durch die freie Wahl zum Guten oder zum Bösen, wie er ja überhaupt den Willen als nicht befangen in der Sünde oder dem Bösen sieht.

sein. „Innere Trefflichkeit" ist ihm darum auch der Wertmaßstab für die Echtheit und Wahrheit jeder Religionsform und die Begeisterung ihrer Propheten[82]).

Bei einer solchen Ausdeutung des Offenbarungsbegriffes ist es erklärlich, daß Görres jetzt noch nicht zu einer festen Kirchenidee gelangen konnte, wie sie etwa die christliche Kirche kennt, und daß er überhaupt eine Interpretation der Offenbarung, wie sie ihm im Dogma des Christentums entgegentrat, ablehnen mußte. Denn alles, was das Wesen der christlichen Offenbarung ausmacht: ihre Ausschließlichkeit und Absolutheit, geschehen zu einer bestimmten Zeit (da die Zeit erfüllet war!), an einem bestimmten Ort, bei einem besonderen Volke durch einen besonderen Menschen und von da ab geschlossen, als blei-

[82]) Aus einer solchen Wertsetzung des Ethischen, wie es im sittlichen Handeln des Menschen konkret werden soll, muß sich dann auch folgerichtig ergeben, daß Görres die Möglichkeit und den Grund für den Irrtum nicht „ethisch in den Willenskräften" auffinden kann, sondern nur in einer falschen Bezogenheit der Sphären der Besonderheit und der Allgemeinheit, die in dem Augenblick geschieht, wenn eine Zeit sich verabsolutieren will, d. h. „mit ihrer Reflexionsstufe die Geschichte aller Reflexion geschlossen glaubt" und damit durch ihre „individuelle Beschränktheit" das heiligste Prinzip der Geschichte, das von ihrem „eigenen stetigen Wachstum" zu negieren versucht. Eine solche falsche Bezogenheit der beiden Sphären von Besonderheit und Allgemeinheit wird allerdings möglich sein, solange die Idee noch nicht ganz sich selbst durchdrungen hat, der einzelne Reflex noch nicht die ganze Reflexion widerspiegelt und die Erkenntnis von dem Verhältnis dieser beiden Bereiche noch keine vollkommene sein kann. Diese „Gleichung" ist allerdings eine unendliche und darum auch erst in unendlicher Zeit lösbar. Da ja die Reflexion eine ständig sich erweiternde ist, muß reziprok mit der wachsenden Erkenntnis auch der „Tribut der Täuschung und des Irrtums", den jede Besonderheit entrichten muß, sich mählich immer mehr vermindern, bis er in unendlicher Zeit einmal ganz schwindet, eine Auffassung, die Görres in seiner Deutung des Begriffs des Bösen noch einmal ausführlicher vertreten wird, die aber erst im nächsten Abschnitt eingehender behandelt werden soll. Der Irrtum liegt also nicht — und das ist wichtig — qualitativ in der Substanz des Menschen, in einer Verkehrung seines Willens, sondern in einer Unvollkommenheit der Erkenntnis, die aber im Verlaufe der Geschichte einer immer größeren Klarheit weichen muß. Auch an diesem Punkt wird deutlich, wie sehr Görres sich in einer solchen Interpretation des Irrtums von der dogmatisch-christlichen Auffassung entfernt, die den Grund des Irrens eben in dem „Gefallensein" des ganzen Menschen und damit auch in seiner Qualität, in seiner innersten Substanz erblickt und darum auch von einer Verkehrung des ursprünglich auf das Gute gerichteten Willens überzeugt sein mußte.

bendes Faktum des Hereinbrechens Gottes in die Geschichte nicht wiederholbar und auch nicht durch irgend eine Zutat sich vergrößernd und dem Menschen allein durch die göttliche Gnade in Christus kund werdend, da er nicht von selbst zu ihr gelangen kann, weil die „imago Dei" durch den Sündenfall zerstört worden ist, alles dies stand ja in direktem Gegensatz zu den Attributen, die für den Görresischen Offenbarungsbegriff kennzeichnend gewesen waren. Und während das Christentum diese einmalige Tat Gottes in schriftlich fixierter Tradition allen Geschlechtern und Völkern in der Heiligen Schrift übermittelt sah als Zeugnis dessen, was zu einem bestimmten Zeitpunkte der Geschichte von Gott in diese Welt hinein gewirkt worden war und darauf seine Kirche zu gründen begann, mußte Görres von seinem Begriff der wachsenden Offenbarung her gerade zur gegenteiligen Ansicht gelangen[83]).

[83]) Eine in einem hl. Buch schriftlich fixierte „Rede von Gott" als alleingültig und absolut verpflichtend anzuerkennen, hätte gegen jeden Wachstumsgedanken verstoßen und damit zugleich gegen das heiligste Prinzip der Geschichte selbst — mit dem zugleich ja auch Görres' ganze Weltanschauung steht und fällt. Denn alle menschliche Rede von Gott kann ja nie — solange sie menschliche Rede in Zeit und Geschichte bleibt — die Herrlichkeit des göttlichen Schöpfungswortes selbst wiedergeben, und sei sie auch „in höchster Harmonie" gesprochen, sie ist nur „dumpfer Nachklang" jener Himmelssprache, und auch die hl. Bücher selbst sind nur „irdische Abschrift jener göttlichen Schriften, die über den Anfang der Erdenzeit hinaus in Gottes lebendigem Wort begriffen sind" (a. a. O., S. 300/01). Denn es war ja gerade Sinn und Zweck des „unendlichen Kreislaufes" der Zeit, das Werk, das die Gottheit „in kinderreiner Unschuld der Endlichkeit" eingeboren, zu der gleichen Reinheit im Prozeß einer „besonnenen Selbstverständigung" zurückzuführen, dann aber ist sie nicht mehr Zeit, sondern „letzte Zeit", Endzeit, „Abendröte der Jahrhunderte", von der „auch alle Mythen — noch in ihrer Aurora spielend — reden" (a. a. O., S. 303). Darum kann es in der Zeit keine absolut gültige Rede von Gott geben, sondern sie kann sich im unendlichen Ablauf der Zeit nur dem göttlichen Wort mehr und mehr annähern, und darum auch kann Görres unmöglich den Gedanken der „Verbalinspiration" anerkennen, wie ihn das christliche Dogma lange Zeit lehrte. Denn wir sahen ja, Gott gibt sich weder durch „Inspiration" noch durch eine „gratia infusa" dem Menschen, sondern er gibt sich ihm wie das Leben selbst und bildet somit den Grund seiner Existenz. (Vgl. auch dazu noch die ähnlichen Ausführungen über die Offenbarung und die Bibel in dem Brief an Schlegel vom Jahre 1812, Zeitschr. „Der Gral", Bd. 13, H. 3, S. 170 f., die noch bis in die Zeit des „Rheinischen Merkurs" zu verfolgen sind. S. dazu die Besprechung von Windischmanns Buch „Das Gericht des Herrn über Europa" in: Rhein. Merk., Nr. 103.)

Es wird aus dem oben Gesagten ohne weiteres klar, daß mit solchen Gedankengängen Görres nicht die Idee einer Kirche in der Form fassen konnte, wie sie die christliche Religion z. B. herausgebildet hatte, indem sie die Kirche über einem festen Grunde errichtete. Görres kennt keinen festen Grund, sondern er sieht ein unendliches Sich-Bewegen und Wachsen im Verlaufe der Geschichte, und so fällt jeder Begriff einer sichtbaren Kirche, einer Institution als wesenlos aus, er kennt nur die werdende, unsichtbare Kirche, die Gemeinde des Geistes, die überall da ist und wird, wo ein Mensch in den Tiefen seines Wesens Gott erkannt hat und aus diesem Bewußtsein der „analogia entis", der „imago Dei" heraus handelt, und die darum ihre Grundfesten sowohl in der Vergangenheit wie in der Zukunft hat. Denn auch hier sind ja alle äußerliche Kirchenformen eben nur F o r m e n, Meilensteine auf dem Wege zu der Kirche in ihrem vollkommenen W e s e n, die vor der Geschichte war und über ihr steht wie Gott selbst. Görres hat sich nicht gescheut, diese Diskrepanz zur Lehre der „Kirchenväter" offen zuzugeben, und die Stelle in den „Heidelberger Jahrbüchern" sollte um der Deutlichkeit willen, mit der Görres hier seine Anschauung kund tut, nicht übersehen werden. Es heißt da: „Das Göttliche ist überall gleich, die menschliche Zutat nur verschieden. D a s i s t n i c h t g a n z d i e L e h r e d e r K i r c h e n v ä t e r, aber die streitende Kirche hat andere Rechte als die triumphierende; die ihre Befugnisse nicht anerkennen, können in der Hitze des Streites die Anerkennung vom Gegner nicht verlangen. Jeder, den gleiche Kraft mit jenen Männern zu gleichem Enthusiasm getrieben, würde mit ihnen gewesen sein und mit ihren Waffen geschlagen haben, nun aber, wo sie Besitz ergriffen von ihrem Eigentum, muß sie auch f r e m d e R e c h t e e h r e n und des H e r r n W o r t auch in f r e m d e r S p r a c h e e r k e n n e n"[84]). Das ist schon ganz die Idee der Kirche, wie sie im Aufsatz „Fall der Religion" deutlicher heraustreten wird, von dem nun der nächste Abschnitt handeln soll.

2. Wesen und Gestalt der Geistkirche in der Schrift „Fall der Religion und ihre Wiedergeburt"

Das unaufhörliche Fortschreiten der Religion durch Geburt und Tod zu immer höheren Abstraktionen hatte Görres ja ursprünglich weiter verfolgen wollen bis zum

[84]) a. a. O., S. 343 (von mir gesperrt).

Christentum und „darüber hinaus". Als einziger Zeuge dieses großen Gedankens ist nur der kurze Aufsatz vom „Fall der Religion" auf uns gekommen, der — wie die Mythengeschichte" die Vergangenheit in ihrem Wachsen erkennen wollte — nun die Situation der Gegenwart beleuchten und das Gesetz der Zukunft aus ihr ausdeuten will. Wieder zeigt es sich hier — wesentlich stärker noch als im „Wachstum der Historie" — wie sehr Görres trotz aller eschatologischen Erwartungen und Auflösungen doch auch die Problematik der Wirklichkeit in dem Gegeneinander ihres Kräftespiels zu empfinden vermochte, und nichts schien ihm diese Zwiespältigkeit aller Zeiten besser zu symbolisieren als das Bild des Januskopfes, des nach zwei Seiten schauenden Gottes der Antike. Er selbst ist sich dieser doppelschichtigen Zeitwirklichkeit bis in sein eigenes existenzielles Gegründetsein hinein bewußt, denn immer wieder sieht er sich als ein an der Wende der Zeiten Stehender, da das Alte vergangen ist und das Neue sich erst bilden soll, und aus diesem Bewußtsein des Hineingeworfenseins in den Wirbelstrom des Geschehens gebiert sich auch sein tiefes Mit-Leiden an der Not der Gegenwart, wie es gerade in diesem Aufsatz so ergreifend zum Ausdruck kommt. Aber aus ihm erwächst zugleich auch sein starkes Sendungsbewußtsein, sein Glaube an sein Amt, Rufer zu sein in die Zeit, Wegbereiter des erwachenden und erwachsenden Neuen, der größeren Zukunft, und daneben doch auch wiederum demütiges Bescheiden, trotz allem die Zeit nicht verdammen zu wollen, weil er ja selbst als ein in ihr Lebender teil haben muß an ihren Gebrechen und ihrer Befangenheit[85]). Denn es greift die Zwiespältigkeit der Zeit ja auch bis in die Menschen und Völker hinein, und ein scharfer Trennungsstrich läuft zwischen denen, die rückwärts gewendet, nur am Alten hängen und denen, die, alles Gewesene verachtend, bedingungslos allein in die Zukunft stürmen[86]). Und auch das Gebiet der Ethik unterliegt diesem Gesetz der Trennung: denn das Gute vermag sich noch nicht ganz zu verwirklichen, solange das Böse trennend — als ein „vacuum disseminatum" wird er zwei Jahre später sagen — dazwischentritt. Es wird aus all dem Gesagten deutlich, wie stark Görres zu dieser Zeit — es ist das Jahr 1810! — die Wirklichkeit in ihrer ganzen Problema-

[85]) Jos. Görres, Ges. Werke, hrsg. von Marie Görres, 6 Bde., München 1854 ff., Bd. 1, S. 136.
[86]) a. a. O., S. 141 ff.

tik und Schwere empfindet. Daneben freilich löst sich ihm auch in diesem Aufsatz alles Zwiespältige der Gegenwart in eine ungestörte Einheit in der Zukunft auf, und die Antinomien der Zeit werden wiederum spekulativ-idealistisch überwunden, das wird sich auch gerade an seiner Kirchenidee zeigen lassen, die trotz der Not der Zeit aus seinem unbedingten Glauben an die Unsterblichkeit des Lebens und seine immer erneute Wiedergeburt erwächst und ihm hilft, die „heillos verworrene Gegenwart" zu ertragen.

Es muß darum kurz einmal auf seine Kritik der Zeit eingegangen werden, da von hier aus gesehen seine Idee von der Kirche der Zukunft — wie sie in diesem Aufsatz uns entgegentritt — die rechte Beleuchtung erhält.

Die Gegenwart steht ihm unwiderlegbar unter dem Zeichen der Zerstörung, der Verwesung des Alten und des Gärens des noch nicht gewordenen Neuen und stellt somit eine Epoche dar, an deren sinntragender Zukunftsmöglichkeit man wohl verzweifeln könnte, wenn nicht der unbeirrbare Glaube an die Unsterblichkeit des Lebens und seine immer erneute Palingenesie energisch dagegen anstreiten würde. Denn überall, wohin man sieht, ist nur das Kleben am Augenblick, das unbedingte Verneinen alles Gewordenen, eine Saturiertheit des Geistes und der Seele, die keine Frage mehr nach dem Ursprung der Dinge und ihrem Wesen kennt, eine Verabsolutierung der Gegenwart, die sie aus aller Verbindung und Wechselwirkung mit dem Allgemeinen herauslöst[87]). Man will bedingungslos das Neue und vergißt, daß es sich nur auf dem Grunde des Alten — es in sich aufnehmend in erweiterter Form — aufbauen kann. Auf der anderen Seite stehen freilich die, die noch „ehrwürdig" am Alten hängen, ihm mit Inbrunst sich hingeben und allein ihr Heil in dem Gewordenen sehen wollen. Viel Gutes haben sie aus solcher Gesinnung heraus geschaffen — und doch, ihr Fehler ist der, daß sie die Zeit mit dieser Vergangenheit geschlossen sehen und das Werdende, die Zukunft damit verneinen. Diese wieder vergehen sich auf diese Art gegen das Wachstumsgesetz der Geschichte, und obwohl ihr Wille rein und gut ist, sind sie doch der Täuschung der Besonderheit auf ihre Weise anheim gefallen[88]). Die doppelte Richtung des Januskopfes, die Zwiespältigkeit

[87]) Vgl. hierzu a. a. O., S. 135, 141, 143 ff.
[88]) a. a. O., S. 139 ff

aller Zeit, sie hat auch unter den Menschen in diesen beiden Haltungen Gestalt gewonnen. Und was so im Allgemein-Geistigen von der gegenwärtigen Zeit gilt, das ist von gleicher Gültigkeit auf dem Gebiete des Religiösen. Auch hier einerseits das fromme Hängen am alten Glauben und der Lehre der alten Kirche, auf der anderen Seite das „kecke" Eindringen des Witzes und der Kritik, das Auflösen aller alten Formen. Es ergibt sich somit die „Dissonanz" der Zeit, daß der alten Liebe keine Gegenliebe mehr antwortet; wo aber „der Affekt nicht ist, und die Liebe nicht, da kann auch nimmer der äußere Ausdruck sein"[89]).

Durch diese ganze Diagnose der geistig-religiösen Situation der Zeit findet Görres s e i n e Weltanschauung nur noch erhärtet, denn sie bietet ihm den Beweis dafür, daß wieder ein „Spiralenumgang" vollendet ist und ein neuer beginnen wird, daß erneut die Ideenwelt in Gärung geraten muß, weil die Unschuld verloren ist, da sie zuviel erkannt hat. In j e d e r Zeit steht der Paradiesesbaum aufgerichtet, und immer bedeutet das Essen von seiner Frucht die Austreibung aus dem Paradies. Oder noch anders ausgedrückt: wohl mag das Irdische — sich selbst in seinem in ihm wirkenden Gesetz der Schwere verleugnend — eine Weile mit der Idee sich verbinden, ist aber diese Vermählung beider Welten auf ihrem höchsten Punkt angekommen, dann wirken die Kräfte der Erde mit verstärkter Gewalt, und das Irdische löst sich wieder von dem Überirdischen, um den Gesetzen seiner Welt erneut Folge zu leisten[90]). Die Idee, das Leben müssen in andere Formen einschlagen, um das Irdische wiederum zu verklären.

Dieses Gesetz, das hier im Allgemeinen das Verhältnis des Idealen zum Realen bestimmte, gilt nun auch für die Religion, und zwar die Religion an sich und ihre Darstellung in der Wirklichkeit, auch hier muß sich ihr W e s e n in immer neuen F o r m e n durchbilden, und wie Görres dieses Wechselspiel der Religionen in ihrem Werden und Vergehen in der Mythengeschichte im Hinblick auf die alte Welt betrachtet hatte, so wendet er sich jetzt hauptsächlich der Genesis des Christentums zu, das ja noch immer als die anerkannte Religion seiner Zeit galt.

---

[89]) a. a. O., S. 163.

[90]) a. a. O., S. 155. Eine ähnliche Gedankenverbindung findet sich auch noch 1819 in Görres' Aufsatz „Teutschland und die Revolution", wie später zu sehen sein wird.

Deutlicher als in all den anderen Abhandlungen kommt in diesem kurzen Aufsatz zum Ausdruck, daß das Christentum, in dem die „ganze ethische Weisheit des Altertums in Kinderunschuld wiedergeboren"[91]) worden war, unbestreitbar die höchste bis jetzt erschienene Inkarnation der einen Religion in ihrer Wesenheit gewesen ist, und der in wundervollen Sprachrhythmen dahinfließende Hymnus auf das Mittelalter legt Zeugnis davon ab. Doch ebenso entschieden betont Görres sodann gleichfalls, daß die Zeit auch dieser „unsinnbar zarten und geistigen" Religion vorbei ist, und daß eine kommende Zeit neue Formen verlangen und bilden wird.

Den besten Beweis für die Richtigkeit seiner Anschauung lieferte ihm in der Gegenwart das Verhalten des Priesterstandes selbst, denn dieser ist Görres ein untrügliches Kriterium für die Echtheit und Lebendigkeit jeder Religion. Schon in der Mythengeschichte hatte er Erstarrung der Religion und Entarten des Priesters zum „Pfaffen" miteinander verbunden gesehen[92]), denn wenn die lebendige und begeistigende Idee wich, dann wurde auch der aus innerster Begeisterung heraus redende, Gott in sich tragende und durch sein Tun offenbarende Priester zum Pfaffen, der nichts mehr von diesem göttlichen Grunde in sich weiß. Den gleichen Vorgang glaubte Görres nun auch an seiner Zeit feststellen zu können, denn auch hier bot sich ihm der Priesterstand als ein ganz dem Irdischen verhafteter dar, der statt „Brot und Wein in den Leib und das Blut des Herrn zu wandeln" lieber möchte, daß dieser ihm zu „Wein und Brot würde"[93]), um sich daran erlaben zu können. Der Protestantismus ist völlig dem Geist der Aufklärung verfallen, der Katholizismus auf der anderen Seite ganz stagnierend geworden, und das lebendige Wort ist ihm im Munde erstarrt. Dazu kommen große Zügellosigkeit der Sitten, Aufgehen im Zeitgeist oder in „ungeschickter Polemik", kurz, die Kirchen sowohl, die zu „Propyläen des Todes" geworden sind, als auch ihre Diener, die Priester, zeigen das Bild einer untergehenden Epoche in ihren charakteristischen Zügen. Da ist nichts mehr von der schönen Begeisterung und gottbeseligten Frömmigkeit, von jener heißen Inbrunst und tiefen Andacht, wie sie dem Mittelalter zu eigen war, die Kirche der Gegenwart trägt keine Idee mehr in sich,

[91]) a. a. O., S. 199.
[92]) Görres Werke 5, S. 299.
[93]) Görres, Ges. Werke 1, S. 161.

denn auch sie hat genossen vom Baume der Erkenntnis, die Unschuld ist verloren, weil sie zu viel erkannte[94]). Wieder also vermag ihm die Kirche der Gegenwart nichts zu sagen, erscheint sie ihm nicht als Trägerin einer Idee. Als junger Aufklärer war ihm die Kirche nur als die Vertreterin jener negativen Ideen entgegengetreten, die zu bekämpfen er für seine höchste Pflicht hielt. Nun — nach über zehn Jahren, die für seine weltanschauliche Entwicklung von fundamentaler Bedeutung waren und mit einer ganz anderen Auffassung vom Wesen der Religion und der Kirche, befragt er erneut die Gegenwart und findet sie wiederum leer, keine lebendige Idee, die ihm antwortet, die Kirche hatte sich in den zehn Jahren nicht wesentlich gewandelt und ihr Zustand glich noch stark dem im zweiten Kapitel dieser Arbeit geschilderten.

Und doch ist seine Stellung der Kirche gegenüber eine ganz andere als in jener jugendlichen Sturm- und Drangzeit, nicht umsonst war Herder in seiner ganzen Tiefe in ihm lebendig geworden, nicht umsonst war er den Weg zur Mythe so ausschließlich und unbeirrt gegangen, und nicht umsonst endlich hatte er in Heidelberg durch Daub und Creuzer eine so neue und entscheidende Wertung des Religiösen durch den Logosbegriff empfangen. Nicht wie in seiner Jugendzeit ist ihm die Kirche der Gegenwart auch in ihrer Vergangenheit aufs höchste verächtlich, sondern im Gegenteil: in ihr war das Wesen jener einen, vor aller Zeit stehenden Religion in einer bisher noch nie dagewesenen Höhe und Reinheit sichtbar geworden. Und daß dabei zum erstenmal der reinen Form einer Kirche eine entscheidende Rolle zufiel, mag wesentlich dazu beigetragen haben, die Tatsache der Kirche selbst in ganz anderer Wertbetontheit in sein Denken einzubauen, als

---

[94]) Den Grund hierfür sah er in der Reformation gelegt, die anstelle des Glaubens das Wissen setzte und somit den zweiten Sündenfall beging. Zugleich aber war sie notwendig als Abschluß einer Zeit, da das Irdische nicht inniger mit dem Überirdischen sich zu durchdringen vermochte, und beide Welten erneut auseinandertreten mußten. So findet Görres nicht nur in der Gegenwart, sondern in der Geschichte der christlichen Kirche selbst den Beweis für die Richtigkeit seiner Anschauung. Aber eben, weil er die Reformation als ein notwendiges Glied innerhalb dieses ununterbrochenen Wechselwirkens von Idee und Gestaltung begreift, ist sie ihm im Laufe der Geschichte nicht nur ein destruktives Moment, sondern zugleich auch ein zukunftsträchtiges, und in diesem Sinne kann er auch vor einer Versündigung in der Beurteilung oder besser Verurteilung der Reformation warnen.

das bisher möglich gewesen war und sein konnte, und seit Heidelberg läßt ihn auch dieses Problem der Kirche nicht mehr los, sondern rückt immer stärker in den Vordergrund seines Denkens. Gewiß, seine Schilderung des christlichen Mittelalters und der christlich-mittelalterlichen Kirche trägt ein idealisiertes und vergeistigtes Gepräge und steht ebenso wie auch sein Bild der zukünftigen Kirche durchaus innerhalb seiner spekulativ-idealisierten Geschichtskonstruktion, aber wieviel mehr sieht er doch jene vom Christentum wieder herbeigeführte Einheit des Gesamtlebens der Menschen unter dem Symbol der Kirche als in seinem bisherigen Schrifttum[95]). Die vergangene Kirche war Trägerin der Idee, die zukünftige soll es wieder in erhöhtem und umfassenderen Maße sein, das ist seine Forderung an die Gegenwart.

Daß trotz dieses Niederbruchs der Gegenwart, da es scheint, „als ob die Kirchenpforten, die nahe an zwei Jahrtausende so vielen Geschlechtern von Pilgerimmen gastfrei sich geöffnet, dieser Generation sich zu schließen im Begriffe stünden"[96]), aus ihr die neue Kirche der Zukunft dennoch wieder erstehen wird, das ist Görres' unumstößlicher Glaube, wie er auf dem Grunde seiner Anschauung von der Unsterblichkeit der Religion erwuchs. Denn wie aus der Verwesung der alten Welt die Wunderblüte des Christentums sich herausrankte, so ist auch jetzt nichts vom alten Leben „verkommen", sondern manches nur „vererzt in tiefem Schachte, was früher in freiem Puls geschlagen"[97]). Denn keine Zeit kann absolut schlecht sein, das spräche gegen alle Kontinuität der Geschichte, weil ja keinem Moment der Geschichte je die Idee Gottes mangeln kann, die in allem Guten und „Trefflichen" sich bezeugt. Und andererseits: keine Zeit, wie sehr man sie auch preisen mag, ist in diesem Maße lauter vor sich selbst und vor Gott gewesen. Man muß sich nicht dem „optischen Trug der Ferne", der in jeder Gegenwart herrscht, hingeben, sondern die Dinge in ihren Entwicklungslinien sehen, daß „Schlechtes und Gutes"[98]) zu allen Zeiten in der menschlichen Natur gewesen ist. Aufgabe der Gegenwart ist es darum, zum Lebendigen zu erwachen und das Gute wieder von den Schlacken zu befreien, sich innerlich zu bereiten, damit die Idee aufs neue im Irdischen wieder Woh-

[95]) a. a. O., S. 154, 156, 164, 165.
[96]) a. a. O., S. 164.
[97]) a. a. O., S. 165.
[98]) a. a. O., S. 147.

nung nehmen und die Religion in einer neuen Kirche sich verklären kann.

Was bedeutet das nun für die Menschen der Gegenwart? Es bedeutet zunächst, daß der Mensch das Besondere mit dem Allgemeinen wieder in ein rechtes Verhältnis bringt und weder die Vergangenheit noch die Gegenwart verabsolutiert, sondern beide miteinander verbunden sieht im unendlichen Strom der Zeit, daß er den rechten Beziehungspunkt aller Zeitlichkeit als allein in Gott gegeben erkennt, daß er begreift, daß alle Welt in Gott ist als sein Abbild in der Endlichkeit, und vor allem, daß er selbst als ein Bild dieses göttlichen Bildes ebenfalls in Gott aufgenommen ist, und daß darum alles, „was er hat und vermag und will, was gut und tüchtig ist, ihm allein gekommen von Gott und gestärkt wird aus seiner unversiegbar ewigen Lebensquelle"[99]). Der Mensch muß so durch und durch erfaßt sein von diesem göttlichen Grunde, daß er nichts mehr ohne Gott tun, daß seine Liebe ihn erfüllen und seine Begeisterung ihn zu allem Guten treiben soll, daß Gott ihm wird wie sein innerster schlagender Punkt im Herzen; wie ein tiefster Nerv unter Nerven, wie ein Keimpunkt (— ein alter Gedanke —) aller Lebenswärme"[100]). Dann ist er ein Priester, dann wird sein Leben zum fortgesetzten Gottesdienst, weil die Religion in ihrer Wesenheit in ihm wieder lebendig geworden ist, dann geht durch alles Erschaffene: die kosmische, die organische und die Natur des menschlichen Geistes ungebrochen die göttliche Offenbarung in ihrer Liebe hindurch und „bindet Sterne und Blumen und Geister wie eine Perlenschnur zusammen"[100]). Denn wohl ist auch die Natur, der ganze Kosmos ein Tempel Gottes, aber er preist Gott durch die „ewige Ordnung und Harmonie, die er ihm eingepflanzt", weil seine Religion eine „Religion des Gehorsams", ein „bewußtloser Dienst" ist, der im „eng umhegten Traumreich still verborgener Naturnacht gefeiert wird"[101]). Der Mensch nimmt allerdings, soweit er selbst Natur ist, an diesem Dienst teil. Aber er ist ja auch Geist und Seele, und darum ist ihm noch eine andere Religion zugemutet. So wie durch Gottes Gebot das Reich der Natur gegründet wurde, so soll das Reich des menschlichen Geistes in seiner Liebe sich zur Vollendung bilden, und erst, wenn das „innere ethische Gebot herrscht wie Naturgesetz und die Freiheit gebietet wie

[99]) a. a. O., S. 172.
[100]) a. a. O., S. 173 (von mir gesperrt).
[101]) a. a. O., S. 172.

Verhängnis[102])", steht Gottes Reich auf Erden und hat sich die Kirche in ihrer Wesenheit vollendet. Denn dann geschieht im Reiche des Geistes, der Freiheit die gleiche Selbstverständlichkeit des bewußten Handelns ohne jeglichen Widerstreit, wie sie im Reiche der Natur im bewußtlosen Gehorchen gegen das Gesetz sich vollzieht. Darum liegt im Menschen als dem Wesen, in dem beide Welten miteinander verknüpft sind, die Möglichkeit der Vollendung dieses Gottesreiches, und insofern wird er auch zum Erlöser der Natur.

Wie aber mag dieses Gottesreich werden? Dadurch zunächst, daß alle gleich freien Individuen sich in Gott als der Einheit aller Dinge verbunden wissen, daß sie überall Gott als den letzten Urgrund aller Erscheinungen anerkennen und ihre Individualitäten nur als die verschiedenen „Prädikate" dieses Ureinen, sodaß sie alle, jeder in seiner ihm eigentümlichen Weise um diese Mitte sich bewegen und in dieser „ordnungsvollen Vielheit zum Abbild jener innersten Einheit werden"[103]). Dann ist die Geschichte des Einzelnen zugleich Geschichte des Ganzen, die Wechselwirkung zwischen diesen beiden Polen ist aufs harmonischste wieder hergestellt. Alles, was sich in der Gegenwart vereinzelt hat, wird sich so zur Einheit in der neuen Kirche wieder zusammenfinden. Der Weg dazu freilich ist „Heiligung des ganzen inneren Menschen"[103]), denn sein Wille ist frei und von der Sünde nicht befleckt, er ist in aller Freiheit in das „Pantheon" der Natur gesetzt, „sei er gottlos, sei er heilig". Darum fängt der Bau der neuen Kirche immer beim Einzelnen an, daß er sich heilige, daß er dem Höchsten in seiner eigenen Natur eine „Hauskapelle"[104]) baue, und mit einer fast priesterlichen Weihe ruft Görres zu dieser Selbstheiligung und zum Kampf wider alles Schlechte auf[105]). Damit ist das Fundament zum neuen Bau schon gelegt, denn wer einmal Gott in sich erkannt hat als Grund seiner Existenz, der kann

[102]) a. a. O., S. 170. Auch in der Mythengeschichte zog Görres ja einen ähnlichen Vergleich zwischen dem in unendlicher Vergangenheit gewordenen Naturreich und dem in unendlicher Zukunft werdenden der Geschichte, die sich ein g e i s t i g e s Universum bilden soll.

[103]) a. a. O., S. 173.

[104]) a. a. O., S. 179.

[105]) a. a. O., S. 185 ff. (Daß allerdings dieser Kampf wider das Schlechte und der rechte Gebrauch der Freiheit erst mit der klaren Erkenntnis des Bösen und des wahren Seins — also eigentlich erst seit der christlichen Zeit — möglich sein können, wird bei Görres nicht immer ganz deutlich.)

nicht mehr aus dem „Allgemeinen" fallen, weil er sich und alle Dinge in diesem Punkte gehalten weiß[106]).

Ist dieses geschehen, dann wird die neue Kirche entstehen als ein „frei beweglich, quellend, immer beseeltes, immer wachsend Werk, und weil dieses die Lehre aller Religionen ist, darum haben auch alle — jede auf ihre Weise — nach dem Wesen jener Kirche gestrebt, alle, die guten Willens aus dem Bewußtsein ihrer Gründung in Gott nichts tun wollten als nur Göttliches — ganz gleich ob sie Priester oder Laie waren, die haben Steine für den Bau dieser Kirche hinzugefügt, da in ihnen Gott selbst sich geoffenbart hat. Diese Kirche ist weder nach rückwärts noch nach vorwärts hin irgendwie abgeschlossen, weil sie sich in den wahrhaft Gläubigen aller Zeiten gründet, sie kennt auch keine Grenzen der Länder und Völker, sondern über alle Scheidelinien hinweg fügt sie sich im Laufe der Zeiten immer mehr zu einem großen, alles umfassenden Bau zusammen, in dem jede religöse Idee, die je ein frommer Sinn erzeugte, ihren Platz hat, weil alles ja nur in verschiedenen Erscheinungsformen die eine Religion in ihrer Wesenheit darstellt. Und diese Kirche endlich weiß auch von keiner Trennung in Priester und Laien, sondern jeder, der aus jener innerlichen Einheit mit Gott heraus lebt und handelt, ganz gleich ob er Weiser, Dichter oder Seher ist, der ist Priester und sein Tun Gottesdienst, denn Gott ist in allem Guten und Trefflichen, und Wahrheit, Schönheit und Tugend sind nur „die drei Grundfarben seiner ewig sich selbst gleichen Wesenheit", aus denen das ganze „ideale Farbenspiel der Welt gemischt ist"[107]). So liegt denn das Wesen dieser Kirche gegründet in dem göttlichen Sein, das in den in Tiefen des Universums wie auch

---

[106]) Es ist interessant, zu sehen, wie auch Herder die Erfüllung des Endzieles der Menschheit, die Humanität, zunächst auf die Arbeit des Einzelnen an sich selber gründet, wenn er folgendermaßen formuliert: „. . . . . zum Besten der gesamten Menschheit kann niemand beitragen, der nicht aus sich selbst macht, was aus ihm werden kann und soll. Jeder also muß den Garten der Humanität zuerst auf dem Beet, wo er als Baum grünet oder als Blume blüht pflegen und warten." (Herder, Werke, Bd. 18, S. 153.) Ähnlich wie Görres das ganze Leben des Menschen als eine dauernde Selbstheiligung aufgefaßt wissen will, so sieht auch Herder das ganze Leben als eine Schule, als einen Übungsplatz der Humanität an. Es ist durchaus möglich, daß dieser Herdersche Gedanke bei Görres seine religiöse Umwertung erfahren hat, da er ja gerade in dieser Periode am tiefsten sich in Herder eingelebt hat.

[107]) a. a. O., S. 180.

der menschlichen Natur beschlossen liegt, ihre höchste Gestalt aber erlangt sie erst im Menschen selbst, der sich seiner Einheit mit Gott bewußt geworden ist, und der durch ununterbrochene Weihe und Heiligung des Willens, alles Schlechte von sich fern haltend und dagegen ankämpfend, diese unsichtbare Kirche, wie sie in ihrer Wesenheit gegründet ist in Gott, nach außen hin offenbart. Je heller aber im unendlichen Prozeß der Zeiten die Erkenntnis des wahren Seins, der Idee der Ideen wird, desto wesenhafter wird auch die unsichtbare Kirche — mit der Erkenntnis und Offenbarung wachsend — sich gestalten, immer fester wird sich ihr Bau aus dem Guten und Trefflichen zusammenfügen und immer weniger wird das Böse wie „leere Zwischenräume"[108]) die Stetigkeit dieses wachsenden Ganzen unterbrechen, bis es schließlich keinen Raum mehr hat, weil das „vacuum disseminatum" vom Guten gänzlich ausgefüllt, die Erde selbst „durchleuchtig"[109]) geworden ist und das Reich Gottes sich wahrhaft vollendet hat, in dem, ähnlich wie bei Herder, nichts Böses existiert, das Wirklichkeit wäre.

Denn das Böse kann ja keinen Teil am Bau der Kirche haben, weil es kein Sein und Wesen hat, da dieses allein dem Guten, in dem Gott wirkend lebt, eignet, weil es nur eine „relative Realität", d. h. eine Wirklichkeit in der Zeit hat, aber nicht mehr „nach der Auferstehung" existiert, weil es keine durchgängige Existenz besitzt, sondern in jeder Zeit als erneute Besonderheit sich immer wieder bilden muß[110]).

[108]) a. a. O., S. 182.
[109]) a. a. O., S. 183.
[110]) Vgl. hierzu: a. a. O., S. 182/83; 186/87, sodann die Anmerkung in seiner Mythen„geschichte" 5, S. 30, ferner den Brief an Friedrich Schlegel in der Zeitschrift „Der Gral", Bd. 13, H. 3, 1918/19, S. 170 ff. und die im „Wachstum der Historie" und der „Mythengeschichte" schon zitierten Stellen. Immer wieder betont Görres eindringlich seine Auffassung der Sünde und des Bösen und grenzt sich damit energisch gegen die Anschauung des jetzt schon wesentlich mehr vom katholisch-christlichen Dogma berührten Fr. Schlegel ab, der ja bereits schon 1808 seinen Übertritt zur katholischen Kirche vollzogen hatte. Görres bleibt durchaus bei der Behauptung von der Un-Wesenheit des Bösen stehen, ohne etwa eine große Theorie über die Ursache seiner Entstehung aufzustellen, wie es z. B. Jakob Böhme oder auch Schelling — um nur einmal diese beiden zu nennen — versucht haben. Der Gedanke, daß Gott auch das Böse geschaffen habe oder es wirke, wie etwa Böhme formulierte, findet sich bei Görres nicht in der Form, wohl kann auch sein Gott das Böse in sich aufnehmen, ohne sich zu beflecken, aber sein Gott tut nichts Böses, sondern nur Göttliches, Freiheit und Notwendigkeit, die

Daß diese Kirchenidee der Heidelberger Zeit bis hart an die Grenzen der Auflösung alles dessen geht, was man mit dem Begriff einer Kirche — auch im weitesten Sinne — zu bezeichnen pflegt, wird ohne weiteres aus dem Gesagten deutlich. Es ist doch recht eigenartig, wie das Menschheitsideal seiner Jugendzeit hier nun in völlig vergeistigter, religiös gewandelter Umwertung noch einmal Gestalt gewinnt. Irgendwie wiederholt Görres in seiner

---

sich in zwei Welten scheiden, gehen dann auch in Gut und Böse auseinander. Im Menschen ist der Schauplatz, da sich der Kampf dieser beiden Welten abspielt, denn alle die von Gott gestaltete unendliche Vielheit der Individalitäten hat die Möglichkeit, sich wider ihn auflehnend, sich zum Bösen zu wenden. Darum entsteht auch im Menschen erst der „leidende Gott", indem er in seinem Streben nach Gottgleichheit immer wieder mit dem Bösen kämpfen muß, um das Göttliche ganz wesentlich werden zu lassen. Damit der Mensch in diesem Kampf nicht allein sei, kämpft Gott selbst als ein „streitender Gott, Christus oder Mitra oder Wischnu" dieser Möglichkeit des Abfalls entgegen, und in vielen Religionen hat dieser Gedanke des göttlichen Mittlertums reinsten Ausdruck erhalten in dem Sinne, daß die „Unseligkeit des Daseins" in seiner Besonderung aufgehoben und zur Allgemeinheit zurückgeführt wird, wodurch es wieder seine Ergänzung zur göttlichen Idee erfährt.

Weil nun dieses Böse nicht aus Gott, dem ewigen Seinsgrunde selbst ist, sondern erst nach der Trennung in die beiden Welten der Notwendigkeit und Freiheit entsteht, hat es eben auch keinen absoluten Bestand, sondern ist gebunden an den Verlauf der Zeit, hat also kein bleibendes Sein und ist darum nichtig, das „Eitelste von allem Eiteln" und muß in seinem Haß innerlich sich selbst verzehren. Es hat darum auch keine Kontinuität — wie das Gute — sondern muß in jeder Zeit „von neuem sich reproduzieren". Darum kann Görres auch im Widerspruch zu Schlegel, wie es dieser in der „Weisheit der Inder" ausführte, keine „Ewigkeit der Höllenstrafen" anerkennen, denn auch sie können ebenfalls wie das Böse, dessen selbstvollziehende Strafe sie ja sind, nur in der „verfließenden Endlichkeit der Zeit" ihren Raum haben, nicht aber in der „ruhigen Ewigkeit, wie sie steht in Gott". Das Universum aber, als Gottes Bild und erste Offenbarung, steht „durch die unendliche Zeit auch noch nach der Auferstehung" und wirft dann „nicht ferner Schatten" mehr, weil selbst die Erde „durchleuchtig" geworden ist und die „Elemente lebendig und beseelt nicht den Tod mehr hegen".

Von hier aus erhellt dann auch Görres' Stellung zu dem Begriff der Sünde. Der Mensch ist „von Geburt aus Gottes Bild", er hat also die Möglichkeit, dieses Bild leuchtend aus sich herauszustellen oder es aber auch zur Grimasse zu verzerren, aber sein Primäres, Ursprüngliches ist eben immer die „imago dei" und nicht sein „Gefallensein". Deswegen auch wird dieses Göttliche und Gute als sein Ureigenstes in ihm leben und muß mit den Geschlechtern als das allein Unsterbliche immer wachsen, darum wird auch all das, „was vor Jahrtausenden geblüht,

religiösen Entwicklung diejenige seiner politischen Anschauungsformen, wenn auch auf einer ganz anderen Ebene und darum auch von anderen Gesetzen bestimmt. Wie er in seiner Jugend in weltbürgerlicher Menschheitsbeglückung einst alle Grenzen und nationalen Scheidungen auslöschen wollte und jedem „tugendhaften Manne"

was die Brust der besseren Menschen zu aller Zeit bewegt", in unserem eigenen Busen als noch lebendig spürbar sein, denn „es ist uns nicht von außen zugetreten, nur was verborgen in uns war, aufgedeckt". Das Böse aber, das ja gar nicht in das ursprüngliche Sein des Menschen gehört, wird dagegen immer als ein Fremdes von ihm empfunden werden müssen auch dann noch, wenn es sich seiner bemeistert hat.

Mit dieser Auffassung vom Bösen und der Sünde steht auch Görres in der Linie aller jener Denker, die sich immer wieder darum bemühten, das Faktum des Bösen in Einklang zu bringen mit der Tatsache eines allein gütigen, allmächtigen, alles bedingenden Gottes, der allein wahres Sein hat. Zu jener scharf dualistischen Haltung des Christentums, das das Böse als eine reale, widergöttliche Macht ansah, das die Menschen so sehr in Bedrohung stellt, daß am Ende der Zeiten nur noch wenig Auserwählte übrig bleiben werden, steht Görres mit seiner Anschauung doch in deutlichem Gegensatz, denn sein Böses schwindet ja im Laufe der Zeiten immer mehr und wird am Ende gar nicht mehr da sein, weil es völlig vom Guten verdrängt worden ist. Das bedeutet der christlichen Interpretation gegenüber doch eine gewisse Verharmlosung, eine allzu leichte Auflösung der Schwierigkeiten, trotz aller Erkenntnis der Wirklichkeit und ihrer Problematik. Weil ihm also das Böse und die Sünde letztlich eine Nichtigkeit sind und sich in jeder Zeit immer wieder von neuem reproduzieren müssen, somit also kein Sein und damit auch keine Kontinuität haben, muß auch sein Sündenbegriff ein anderer sein als der christliche der Erbsünde. Denn mit diesem war ja die Kontinuität gegeben, indem sich die Sünde seit Adam mit dem Menschengeschlecht als einem gefallenen immer weiter fortzeugen muß, und zwar erstreckt sich dies Gefallensein nicht nur auf das natürliche Sein des Menschen, sondern auch ethisch auf seinen Willen, sodaß er nicht aus eigener Kraft sich zu heiligen vermag, sondern dazu der Gnade Gottes in Christus bedarf. Bei Görres aber ist ja jeder Mensch von Geburt aus kein gefallener, sondern Gottes Bild, sein Wille ist rein und unbefleckt, er ist in der Substanz von Geburt aus rein — nicht sündig — und an ihm liegt es, ob er sich auch so erhält, oder ob er Gottes Bild zur Grimasse verzerrt. Sein im „Fall der Religion" auf S. 196 angeführter Ausdruck der „Ursünde" könnte wohl einen Augenblick als eine andere Umschreibung des christlichen Erbsündenbegriffs erscheinen, jedoch muß auch diese Stelle aus Görres' geistiger Gesamthaltung interpretiert werden, dann erhält sie gleich ein anderes Gesicht. Indessen liegt hier vielleicht doch auch schon eine Einbruchsstelle für spätere Erkenntnisse, wie ja auch jene Doppelschichtigkeit von Wirklichkeitserlebnis und idealistischer Zukunftsspekulation unbedingt einmal zu einem Auseinanderbruch führen muß.

sich verbunden fühlte als einem Mitarbeiter an diesem Ziel, so kennt jetzt sein religiöses Weltbürgertum — wenn ich einmal so sagen darf — im Gebiet des Glaubens[111]) keine andere Schranke als die zwischen Glauben und Unglauben. Sein politisches Ideal war erschüttert und ad absurdum geführt worden durch die Geschehnisse selbst, und seine Hinwendung zum nationalen Denken vollzog sich seitdem in immer stärkerem Maße. Auch seine religiöse Entwicklung bedurfte erst einiger von außen kommender Anstöße, ehe sie sich in den Bahnen einer konkreten Religionsform — die zugleich die seiner Taufgemeinschaft war — beruhigte und vollendete. Wie diese religiösen und politischen Entwicklungen sich aufs eigenartigste zu verflechten und durchdringen vermögen, zeigt gerade auch die Kirchenidee seiner Heidelberger Zeit.

Die neue Kirche sollte sich ja in der Heiligung der einzelnen Menschen gründen, sie mußte sich also irgendwo auf Erden ankündigen. Und Görres sieht auch bereits in e i n e m Lande die dämmernden Konturen sich abzuzeichnen beginnen: in Deutschland. Denn dieses ist dazu berufen, „Priester, Brahmanenkaste" der kommenden Kirche zu werden, weil es, obwohl geschlagen und aller äußerlichen Herrlichkeit beraubt, sich doch das bewahrt hat, worauf es allein ankommt: das Organ für die Einwirkung von oben, den frommen Sinn und einen neuen Enthusiasmus für Kunst und Wissenschaft, die es in neuer Gottbezogenheit wieder zu sehen beginnt. Freilich, diese Tat einer neuen einheitlichen Ausrichtung aller Dinge im Reiche des Geistes auf das Göttliche hin wird zugleich auch Menschheitstat, denn die in ihm sich formende Kirche ist ja keine deutsche Nationalkirche, sondern soll ja ein die ganze Menschheit umfassender Tempel wer-

[111]) Wie weit sein religiöses Weltbürgertum geht, das beweist ja auch die Tatsache, daß Görres nicht nur alle Schranken zwischen den verschiedenen Religionen niederreißt, sondern auch alle Grenzen zwischen Religion, Kunst und Philosophie verwischt und unter dem Bilde der Kirche das g a n z e geistige Leben der Menschheit begriffen wissen will und nicht nur das religiöse, oder daß er eben alles als Religion ansieht, soweit es aus dem göttlichen Grunde herauswächst. Weil eben Gott in allem ist, darum ist auch gegen ihn „keine irdische Achse eingeneigt", und „seine Nähe und seine Ferne vernichtet jeden Winkel" (S. 186), es kommt nur darauf an, von allem Irdischen abzusehen, dann steht er überall und „immerdar in seiner Glorie". Darum ist auch „nicht Zwist und Feindschaft in dem Trefflichen", weil es in der Einheit des göttlichen Grundes selbst lebt und nur die falsche Blickrichtung vom Irdischen her bringt Trübung in die reine Erkenntnis des wahren Seins.

den[112]). Aber damit ist Deutschland zum Herz der Menschheitsentwicklung geworden, und ähnlich wie bei Schiller und Fichte flüchtet sich auch bei Görres der erwachende Nationalstaatsgedanke unter dem Druck der traurigen politischen Verhältnisse in ein übernationales Reich des Geistes. Erst die ungeheure Dynamik des Geschehens von 1812/13 entscheidet in Görres seine nationale Entwicklung in der Richtung der unbedingten Bejahung des nationalen Machtstaates. Und erst das Erlebnis der Reaktion und die Verbannung aus der geliebten rheinischen Heimat vermag den anderen, den religiösen Entwicklungsring in ihm zu schließen, indem die Kirchenidee sich aus einer utopisch, schwärmerhaft erhofften Kirche des Geistes umformt zu der konkret gegebenen christlich-katholischen seiner Heimat. Nun erst, herausgelöst aus allem irdischen Verhaftetsein, sieht er im Glauben, auf den das Christentum entscheidend gegründet ist, das „Werk der höchsten Freiheit" vollzogen, gegen die schon der Zwang der Wahrheit im wissenschaftlichen Axiom als eine Notwendigkeit erscheint"[113]). Aber das wird noch weiter unten genauer erörtert werden.

So faßt Görres in diesem kurzen Aufsatz gewissermaßen summarisch noch einmal alle Gedanken über Religion, Geschichte und Kirche zusammen. Anlaß dazu gab ihm das traurig düstere Bild der Gegenwart, das politisch niedergebrochene Reich, die völlig erstarrte oder rationalisierte Kirche, ihre Beraubung allen Besitzes und ihre Versklavung an den Staat, und vor allem auch die geistig so erschreckend satte, verflachte, entsittlichte Zeit. Gerade diese Wirklichkeit mit ihren Rätseln, ihrer Zwiespältigkeit, ihrer Not und Hoffnungslosigkeit, die er in ihrer ganzen Trostlosigkeit bis ins Tiefste erlebt, wird ihm auch wieder zum Anstoß, sie mit einem idealistisch-spekulativen Zukunftsbild zu überwinden. Wohl weiß er um das Böse, wohl erlebt er es sozusagen am eigenen Leibe — und doch, er sieht es sich immer mehr auflösen in ein Nichts, die Wirklichkeit verklärt sich ihm zu einer eschatologischen Utopie, allerdings einer durchaus anders gearteten wie in seiner Jugendzeit, weil ja dieses Zukünftige nur die Erreichung eines schon am Anfange der Zeiten stehenden Seienden auf dem Wege unendlicher Reflexion sein sollte,

---

[112]) Dieser Hinweis auf Deutschland als das Geburtsland der neuen Kirche findet sich auch schon in seinem Aufsatz vom „Wachstum der Historie", Werke 3, S. 410.

[113]) Görres, Europa und die Revolution, Werke 13, S. 269.

und der Garant für die Wahrheit der Existenz dieses Ur-Paradieses die Mythe war. Der Weg dahin wird nicht mehr aufklärerisch-rationalistisch in einer immer klareren Erkenntnis des Verstandes gesehen, sondern er wird platonisch-neuplatonisch, ja manchmal fast areopagitisch anmutend in die Heiligung und Reinigung des inneren Menschen hineinverlegt, der Gott in seinem Grunde trägt und in immer stärkerem Maße zu der Vereinigung mit ihm hinstreben soll. Das Christentum und die christliche Kirche waren dafür der bis jetzt höchste erreichte Gipfel gewesen, aber noch nicht der letzte, absolute. Noch herrscht die Zwiespältigkeit von Sinnlichem und Übersinnlichen, wie sie konkret in der Formung und Spannung der beiden Gebilde von Staat und Kirche in die Erscheinung getreten war, erst wenn das Fleisch und das Böse und die Notwendigkeit völlig überwunden sein werden, wenn der Geist allein herrscht und alle Menschen e i n e große Kirche bilden, wird das Reich Gottes vollendet sein. So bildet das Christentum wohl eine sehr wichtige, aber eben nur eine E t a p p e auf dem Wege zu diesem Ziel, und alle Religions- und Kirchenidee wird nicht von ihm aus, sondern von diesem Endziel her interpretiert. Das muß auch bei der Deutung aller anscheinend dem Christentum entnommenen Begriffe berücksichtigt werden. Görres prägt seine Zukunftsreligion und -Kirche nicht vom Christentum her, sondern umgekehrt, er interpretiert das Christentum im Sinne dieser eschatologisch erhofften Kirche des Geistes, stellt es unter die Symbolik dieser allgemeinen und absoluten Religion, die auch in ihm nur eine vorübergehende, wenn auch gesteigerte und erhöhte Ausprägung ihres Wesens fand.

Es wird somit auch klar, daß von einer solchen pantheistischen Gottesauffassung her Görres seine Kirche nicht in einem ausgebauten Dogmensystem, noch in einer festen äußeren Institution gegründet sehen kann. Ihre einzige Forderung heißt innere Heiligung und Weihe jedes Einzelnen, auf daß er immer mehr Gott aus sich herausstelle. Zur Sichtbarkeit gelangt diese Kirche nur in dem Tun und Leben der Menschen, die mit dieser Forderung Ernst gemacht haben, und denen Gott wirklich zu einem innersten Keimpunkt ihres Wesens geworden ist. So ist sie wahrhaft eine *'εκκλησία*, eine Bürgerversammlung Gottes, die in dem frommen Leben der von Gott durchdrungenen Menschen ihre immer erneute Darstellung findet, bis diese ihre Gestaltung immer mehr auch ihr We-

sen enthüllt, bis alle Widerstände in ein Nichts sich aufgelöst haben und das Universum der Natur wie das des Geistes als ein einzig lebend beseeltes Bild der Gottheit erscheint. Dann ist es „letzte Zeit", da die Reflexion auf ihrer Höhe völlig sich selbst begreift und Gott ist wirklich „alles in allem".

3. Görres „Fall der Religion" und Novalis' „Christenheit oder Europa".

Bereits elf Jahre vor diesem Aufsatz über den „Fall der Religion" hatte auch Novalis sich mit dem Problem der Religion und der Kirche der Zukunft beschäftigt und seine Anschauungen in einem kurzen — Fragment gebliebenen — Aufsatz niedergelegt, den er „Die Christenheit oder Europa" betitelte. Der Zustand der Kirchen hatte sich in der Zeitspanne von 1799 bis 1810 nicht grundlegend geändert, sodaß beide Aufsätze eigentlich von den gleichen religiösen Voraussetzungen ausgehen und beide, weil die Kirche der Gegenwart versagte, von einer Erneuerung der Religion und Kirche in der Zukunft träumen.

Vergleicht man die beiden Aufsätze miteinander, so wird man zunächst manche — fast verblüffende — Ähnlichkeiten feststellen müssen, bei näherem Zusehen jedoch werden auch einige Verschiedenheiten der geistig-seelischen Haltung nicht verborgen bleiben können, das wird sich besonders bei der beiderseitigen Auffassung von der kommenden Religion und Kirche deutlicher zeigen. Schon allein die beiden Titel lassen in der Art ihrer Fassung aufhorchen: Görres spricht von Fall und Wiedergeburt der Religion, Novalis redet von der Christenheit. Es erhebt sich darum hier die Frage, ob sich mit der Verschiedenheit der Namen auch eine Unterschiedlichkeit der Inhalte, die beide Denker diesen Begriffen zugrunde gelegt haben, verbindet, oder ob es sich tatsächlich nur um eine verschiedene Bezeichnung für eine im tiefsten gleiche Idee handelt. Denn man weiß, wie völlig undogmatisch die Romantik in Sachen der Religion dachte, und wie fließend da überall die Grenzen einmal im Gebiet des Religiösen selbst und zum anderen auch zwischen diesem und dem des Ästhetisch-Ethischen sind. Es ist weiterhin bekannt, daß man in Novalis nichts weniger als einen dogmatisch streng gläubigen Christen sehen kann, und wer sich auch nur oberflächlich mit seinem Schrifttum befaßt

hat, wird wissen, wie unendlich weit gespannt sein religiöses Denken zu Zeiten sein kann, aber auf der anderen Seite wird sich doch auch nicht ableugnen lassen, wie sehr die christlichen Denkformen — wenn auch oft nur rein als Symbolik — auf seine „freischreitende, auf dem weiten Meere der Religion umtreibende Frömmigkeit"[114]) doch immer wieder zu wirken fähig waren, ein im besten Sinne verstandenes pietistisches Erbgut, das niemals ganz seine Spuren verwischen konnte.

Indessen soll hier nicht über Novalis' Religion im allgemeinen abgehandelt werden, sondern nur seine religiöse Haltung, wie sie in dem Aufsatz „Die Christenheit oder Europa" sich erkennen läßt, in Parallelsetzung zu derjenigen, wie sie bei Görres soeben deutlich geworden war, betrachtet werden. Und da läßt sich zunächst ganz allgemein sagen, daß Novalis hier entschieden stärker von christlichem Denken und christlicher Symbolik erfüllt erscheint, als das bei Görres der Fall war. Es ist da kein Zweifel, daß es für Novalis doch letzlich das Corpus Christianum des Mittelalters ist, das ihm, wenn auch in erweiterter Form, auch für die Zukunft als Ideal vor Augen steht. Novalis stellt in diesem Aufsatz alles Religiöse eindeutig unter die Symbolik: Christentum, eine Haltung, zu der Görres erst im Jahre 1818 gelangt, wie sein Brief an Adam Müller erkennen läßt. Für Novalis liegt in dem Wesen des Christentums bereits die Universalität beschlossen, die Görres erst von der kommenden Religion des Geistes — über das Christentum hinaus — erwartet. Und weil Novalis alle Religion unter der Formel Christentum sieht, kann er auch von einer dreifachen Gestalt des Christentums reden: „Eine ist als Zeugungselement der Religion, als Freude an aller Religion. Eine als Mittlertum überhaupt, als Glaube an die Allfähigkeit alles Irdischen, Wein und Brot des ewigen Lebens zu sein. Eine als Glauben an Christus, seine Mutter und die Heiligen". Er fährt dann weiter fort: „Wählt, welche ihr wollt; wählt alle drei, es ist gleichviel, ihr werdet damit Christen und Mitglieder einer einzigen, ewigen, unaussprechlichen Gemeinde. Angewandtes, lebendiges Christentum war der alte katholische Glaube, die letzte dieser Gestalten. . . . Er ist gereinigt durch den Strom der Zeiten; in inniger unteilbarer Verbindung mit den beiden an-

[114]) Rudolf Haym, Die romantische Schule, Berlin 1928, S. 526.

deren Gestalten des Christentums wird er ewig diesen Erdboden beglücken"[115]).

Damit wird deutlich, daß bei allem Synkretismus Novalis eine andere Auffassung von der Religion und Kirche der Zukunft vertritt, als das bei Görres der Fall gewesen war. Die kommende Religion wird eine erneute und gereinigte Form des Christentums sein, in der der katholische Glaube eine nicht unwesentliche Rolle spielen wird. So fordert denn auch Novalis nicht zunächst primär eine Weihe und Reinigung des Einzelnen, sondern er will viel konkreter gleich die Auferstehung der Christenheit, und es heißt darum auch sein Aufruf an die Gegenwart: „Die Christenheit muß wieder lebendig und wirksam werden." Sein Ruf geht nicht nur nach einer rein ins Innere des Menschen und seine Heiligung verlagerte unsichtbare Kirche, sondern seine Forderung heißt auch: daß diese wieder lebendig gewordene Christenheit sich eine „sichtbare Kirche ohne Rücksicht auf Landesgrenzen" bilden soll, die „alle nach dem Überirdischen durstigen Seelen in ihren Schoß aufnimmt und gern Vermittlerin der alten und neuen Welt wird"[116]). Es soll also diese neue Kirche der wiederauferstandenen Christenheit die Tradition der alten wieder aufnehmen, indem auch sie das „alte Füllhorn des Segens" über die Völker ausgießt. Wie aber soll sie entstehen? Welches ist der Weg dahin? Bei Görres war es der der inneren Heiligung jedes Einzelnen, aus der Erkenntnis der Einheit seines Seinsgrundes mit dem Göttlichen herausgeboren, bei Novalis vollzieht sich die Auferstehung der Christenheit „aus dem heiligen Schoße eines ehrwürdigen europäischen Konziliums", und das „Geschäft der Religionserweckung" wird nach einem allumfassenden göttlichen Plan" betrieben werden. „Keiner wird dann mehr protestieren gegen den christlichen und weltlichen Zwang, denn das Wesen der Kirche wird echte Freiheit sein und alle nötigen Reformen werden unter der Leitung derselben als friedliche und förmliche Staatsprozesse betrieben werden"[116]). Bei Görres hingegen erwuchsen alle „Reformen" von selbst aus der inneren Heiligung der Menschen, aus dem unaufhörlichen Wachsen des Guten, das ein ständig an Raum verlierendes Böse zur Folge haben muß.

---

[115]) Novalis, Schriften, hrsg. von Minor, 2. Bd., S. 41 (von mir gesperrt gedruckt).

[116]) a. a. O., S. 45 (von mir gesperrt).

Bei Novalis leuchtet somit unwiderlegbar die Idee des vergangenen Corpus Christianum hindurch, und das Erfülltsein von dem Wesen der Kirche des Mittelalters ist so groß, daß auch die Funktion der neuen Kirche unter einem ähnlichen Bilde geschaut wird, die ebenfalls, wie die Vergangene, „das alte Füllhorn des Segens" wieder über die Völker ausgießen soll. Und wenn die erneuerte Christenheit ihre Kirche aus einem „ehrwürdigen europäischen Konzil" errichten soll, so ist auch das wieder ein Beweis dafür, mit welch einer starken Anziehungskraft die alten Institutionen das weit um sich greifende Denken Novalis' an ihre reine Begriffsbildung zu mindestens noch zu binden vermögen. Das das Mittelalter kennzeichnende institutionelle Denken hat auch Novalis — und sei es auch stark symbolischer Natur und ohne irgend einen einengenden Beigeschmack — stärker berührt als Görres, der selbst auf eine solche Bezeichnung verzichtet, der im Gegenteil bei der Schilderung der neuen Kirche der Zukunft alles Gebundene des Begriffs „Kirche" selbst in eine frei-schwebende, vergeistigende Deutung auflöst[117]). Weil Novalis alle Religion unter dem Zeichen christlicher Symbolik sieht, weil auch alles Kommende das Signum „christlich" tragen muß, weil ihm das mittelalterliche „Corpus Christianum" als höchste Einheitsform der Menschheit erschien, darum sieht er auch seine religiösen Zukunftshoffnungen unter christlicher Symbolik konkret werden, darum muß er zu festeren Formulierungen wie „sichtbare Kirche", „Konzil", ja sogar auch der Religion eben als einer christlichen kommen, und sein Zukunftsbild ist ein erneuertes und erweitertes „Corpus Christianum". So wurde ja auch durchaus von seinen Zeitgenossen der Aufsatz gedeutet, und die Begeisterung für das christliche Mittelalter und die katholische Kirche, wie sie in der Romantik immer stärker herauszutreten begann und ihren Ausdruck in zahlreichen Konversionen zur katholischen Kirche fand, hat zu einem großen Teil die Wurzeln in diesem Aufsatz von Novalis.

Der Unterschied zu Görres wird deutlich. Die Symbolik, die Görres seiner Religion und seiner Kirche unterlegt, ist nicht dem christlichen Ideenkreis entnommen, sie ist — das ist ja schon des öfteren betont worden — aus ganz anderen Quellen gespeist worden, und das Christentum hat sich dem einzuordnen. Jeglicher auch noch so leiseste

[117]) Görres, a. a. O., S. 179.

Anstaltsbegriff fällt weg, alles ist aufgelöst in verinnerlichte und vergeistigte Formen in einem Maße, die hart an die Grenze alles dessen stoßen, was man als eine Gemeinde — auch im weitesten Sinn gefaßt — bezeichnen kann. Die Religion soll auferstehen, nicht aber die Christenheit schlechthin, sie wird nur in das neue Größere aufgenommen, so wie das Alte in das Christentum einging.

Gewiß: Synkretismus bei beiden — Novalis und Görres — in breitestem Maße[118]), und doch, das Symbol, das Zeichen, unter dem das Kommende geschaut wird, steht bei beiden gerade im reziproken Verhältnis. Bei Novalis war es eben das Christentum, das alles Religiöse in sich begriff, alle religiösen Erscheinungsformen sind ihm zugleich Erscheinungsformen des Christentums, bei Görres war das Christentum nur eine Wachstumstufe innerhalb der einen vor aller Zeit gewesenen und in allerlei Metamorphosen sich entfaltenden Religion, und es selbst wird vom Blickpunkt dieser Religion her gedeutet und findet von da aus seine Sinngebung. Erst 1818 wird auch ihm alle Religion zur Entwicklung des Christentums selbst, und eigentlich steht er erst da der Auffassung nahe, wie sie Novalis in seinem Aufsatz „Die Christenheit oder Europa" vertritt. Es soll hiermit nicht irgend eine Verengung des Religions- und Kirchenbegriffs Novalis' behauptet werden, nein, er sowohl wie Görres hoffen auf eine Kirche in der Freiheit des Geistes, aber beide unterscheiden sich in ihrer Idee von der kommenden Religion und Kirche durch die Symbolik, unter der sie sie primär sehen, und es ist nun eben einmal ein Gesetz innerhalb des flutenden Lebens des Geistes, daß der Ideenkreis, dem man eine Symbolik entnimmt, unwillkürlich auf den einwirken muß, für den man sie entlehnt hat. Das war bei Görres in seiner Auffassung vom Christentum der Fall, das gleiche gilt für Novalis' Deutung der kommenden Religion und Kirche. Gewiß wird es dann auch sein, daß jeweils beide Inhalte sich vermengen und insofern kann man von einer gewissen Annäherung beider Auffassungen reden, aber eben nur von einer gewissen Annäherung, kongruent sind sie sich beide nicht, jedenfalls nicht in diesen beiden Aufsätzen. Vielleicht liegt es daran, daß Novalis viel stärker von der gefühlsmäßigen Seite her das Christentum

---

[118]) Vgl. z. B. die Stelle, da Novalis von dem neuen Messias redet, a. a. O., S. 39.

erfaßt und ausdeutet, während Görres es mehr von einer intellektualistischen Richtung her interpretiert, sodaß es ihm eben noch nicht den höchsten Wert darzustellen vermochte. Das zeigt sich deutlich in seiner Auffassung vom Logos, die ihn wohl eine erhöhte Wertung der Religion und des Christentums finden ließ, aber eben, weil ihm der Logos nur mehr Mittler, Wegbereiter und Wegweiser zum Reich der Ideen ist, aber noch nicht dessen volle Erfüllung, darum konnte ihm auch nicht das Christentum, das ja die Erscheinung des Logos par excellence darstellte, trotz aller Wertbetontheit, irgendwie — und sei es selbst in seiner Symbolik — etwas Endgültiges werden.

In dieser symbolhaften Erfassung des Religiösen liegt darum der Unterschied zwischen Görres und Novalis. Daß daneben auch starke Ähnlichkeiten bestehen, war schon vorhin erwähnt worden. So sind sich beide einig über den Wert des Mittelalters wie über die Funktion der Reformation, wenn auch bei Görres ihre positivere Wertung stärker zum Ausdruck kommt als bei Novalis, einig sind sie sich auch über den Niederbruch der Gegenwart und darüber, daß das Alte nicht mehr in derselben Form auferstehen kann, weil beide ebenfalls übereinstimmen in dem Wachstumsgesetz der Geschichte. Was Novalis aus einer Ganzheit des Gefühls heraus, die einmalig ist, schon 1799 als Wesen der kommenden Religion und Kirche erfaßte, das konnte Görres erst auf dem Wege manch bitterer Erfahrung und grüblerischen Forschens langsam sich erschließen, weil ihm die intuitive Schau aus dem Grunde eines übermächtigen Gefühls heraus in d e m Maße nicht gegeben war, wie sie dem begnadeteren Novalis eignete. Darum ist sein Weg auch mühsamer, und wie langsam er erst d a h i n findet, wo Novalis zwanzig Jahre vorher schon stand, werden die nächsten Kapitel zeigen.

Lebenslauf.

Am 29. April 1909 wurde ich, Ingeborg Schönfelder, evang. Konfession, als Tochter des Postinspektors August Schönfelder in Breslau geboren. Ich besuchte daselbst von Ostern 1915 bis Ostern 1925 das Klug'sche Lyzeum und ab Ostern 1925 das Oberlyzeum Bethanien, an dem ich im März 1928 meine Reifeprüfung bestand. Ich studierte vom Sommer 1928 ab an den Universitäten Breslau (1928—1930 und 1931—1933), Tübingen (1930) und Königsberg Pr. (1930/31) Deutsch, Geschichte, ev. Religion und Philosophie und bestand in Breslau im Januar 1935 die Staatsprüfung für das höhere Lehramt, im Juni 1936 das Examen rigorosum. Meine Lehrer waren in:

Deutsch: Bebermeyer, Bohnenberger, Merker, Nadler, Ranke, Siebs, Steller, Ziesemer.

Geschichte: Baethgen, Beyerhaus, Gottlob †, Haller, Kaehler, Kampers †, Koebner, Kornemann, Rothfels, Santifaller, Schur, Wahl.

Religion: Bornhausen, Kittel, Kohlmeyer, Leube, Schaeder †.

Philosophie: Baensch †, Baur, Heyse, Hönigswald, Kowalewski, Kühnemann, Schulemann.